Z EPOKI ROMANTYZMU

TEGOŻ AUTORA

SĄ DO NABYCIA

W KSIĘGARNI J. CZERNECKIEGO.

1. **O literaturze polskiej.** Kraków 1910.
2. **Historya literatury niepodległej Polski.** Warszawa 1908.
3. **Biernata z Lublina Ezop,** wydanie krytyczne. Kraków 1909.
4. **Facecye Mikołaja Reja.** Kraków 1894.
5. **Zwierciadło Reja przed sądem potomności** (jako przedmowa do wydania Zwierciadła). Kraków 1914.
6. **Dwa listy łacińskie, Alojzego Lipomana i Mikołaja Radziwiłła,** w przekładzie polskim Reja. Warszawa 1905.
7. **Marcin Bielski.** Warszawa 1906.
8. **Mikołaja Sępa Szarzyńskiego poezye,** wydanie krytyczne (drugie). Kraków 1913.
9. **Anonima-protestanta XVI wieku erotyki, fraszki, obrazki, epigramaty,** wydanie krytyczne. Kraków 1903.
10. **O Kazaniach sejmowych Skargi** (jako przedmowa do wydania krytycznego Kazań sejmowych). Wydanie drugie. Kraków 1912.
11. **Wielka reforma szkolna Konarskiego** (odczyt). Warszawa 1908.
12. **Hugo Kołłątaj** (odczyt). Lwów 1912.
13. **Z dziejów satyry polskiej XVIII wieku.** Warszawa 1909.
14. **Okruchy literackie.** Warszawa 1903.
15. **O komedyach Aleksandra Fredry.** Kraków 1917.
16. **Za co mamy kochać Pana Tadeusza?** Wydanie drugie. Warszawa 1916.
17. **Ojcze nasz Augusta Cieszkowskiego.** Wydanie drugie. Kraków 1918.
18. **Zygmunt Kaczkowski,** zarys życia i działalności (jako przedmowa do dziesięciotomowego wyboru pism). Warszawa 1900.
19. **Kornel Ujejski** (jako przedmowa do wyboru pism). Kraków 1909.
20. **Liryka patryotyczna Asnyka.** Wydanie drugie. Warszawa 1918.
21. **Władysław Nehring,** wspomnienie pośmiertne. Warszawa 1909.
22. **Henryk Sienkiewicz** (odczyt). Wydanie drugie. Kraków 1917.

IGN. CHRZANOWSKI

Z EPOKI ROMANTYZMU

STUDYA I SZKICE

KRAKÓW — NAKŁADEM KSIĘGARNI J. CZERNECKIEGO
DAWNIEJ KSIĘGARNIA SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ

DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI W KRAKOWIE.

Pamięci

Tadeusza Korzona

SPIS RZECZY

CHARAKTERYSTYKA ROMANTYZMU

(Dwa odczyty publiczne, wygłoszone we Lwowie w r. 1916)

I. Uwagi metodologiczne

Pytano kiedyś Musseta, co to jest romantyzm; odpowiedział, że »to gwiazda, co płacze, to wiatr, co kwili, to noc, co drży,... to ekstaza omdlała,... to coś, co jest jednocześnie pełne i okrągłe, dyametralne, piramidalne, oryentalne«. Ta definicya jest, rozumie się, żartem, ale, jak mówi przysłowie, w każdym żarcie — połowa prawdy. A ta połowa prawdy polega tutaj na tem, że istotnie romantyzm to coś bardzo trudnego do określenia. Było zaś i jest tych określeń co niemiara, a i sądów o wartościach tego prądu także niemało.

Goethe nazywał romantyzmem to, co chore, a klasycznem to, co zdrowe. Według Hegla romantyzm jest w swej najgłębszej istocie zjawiskiem religijnem, jest buntem ducha przeciwko skończoności, dążeniem do nieskończoności. Wiktor Hugo nazywał romantyzmem »liberalizm w literaturze«, a Thiers — wszelką wogóle anarchię, a więc, pomiędzy innemi, i komunę paryską roku 1871. Seillière napiętnował romantyzm mianem

straszliwej, siejącej spustoszenia »choroby duszy współczesnej«, a Lasserre nazwał go rewolucyą przeciwko wszelkiemu wogóle porządkowi, »absolutnym indywidualizmem myśli i uczuć«, a nawet »obłędem«.

I u nas nie było i niema zgody w poglądach ani na istotę, ani tem bardziej na wartości romantyzmu. Trentowski mówi, że »klasyczność to geniusz pogański, a romantyczność geniusz chrześcijański; tamta duch starożytnego, a ta duch nowożytnego świata«;... »klasyczność rzymska i francuska to katolicyzm, a romantyczność angielska i niemiecka protestantyzm w literaturze i sztuce;... pierwsza historyzm i pierwiastek zachowawczy, zwrotny, druga radykalizm i pierwiastek postępowy; tam arystokracya, tu demokracya; oto dwa obozy, czerńce i czerwieńce w estetyce!« ([1]). Kaczkowski określił romantyzm tak, że »jestto prąd ducha, mający na celu wyswobodzenie naturalnego ludzkiego uczucia z narzuconych mu form i formułek, przyprowadzenie go do samowiedzy i oddanie mu najwyższej władzy w poezyi, literaturze i sztuce« ([2]). Struve określał romantyzm ze stanowiska swojej filozofii idealno-realnej, upatrując »istotę psychicznego nastroju romantyków« w »subjektywizmie, który polega na zwrotnej czynności i serca« ([3]). Stanisław Brzozowski istotę romantyzmu upatrywał —

ze stanowiska swojej filozofii życia — w tem, że »człowiek usiłuje stworzyć świat, w którym jego ja nie byłoby bezsilnym widzem, chce stworzyć świat, posłuszny naszej woli, odpowiadający naszej myśli, psychice« ([4]); za największą, za bezwzględną wartość psychiki romantycznej poczytywał Brzozowski pęd człowieka do odgrywania czynnej roli w budowie życia całej ludzkości, do czynnej walki z okropną, deterministyczną doktryną materyalizmu historycznego ([5]). Dla Cywińskiego »romantyzm nie posiada określonej treści ideowej; jest on raczej metodą traktowania przez jednostkę życia i świata, jako wartości niesamodzielnych, lecz niejako emanowanych z niej samej; romantyzm, — to usubjektywnienie świata, egocentryzm« ([6]). Z historyków literatury polskich niewielu łamało sobie głowę nad charakterystyką i określeniem romantyzmu; ściśle biorąc, tylko Kleiner i Zygmunt Lempicki zastanawiali się nad tym problematem gruntownie, a przynajmniej tylko oni dwaj dali definicyę naukową romantyzmu. Zresztą Kleinerowi chodziło o definicyę nie tyle romantyzmu, ile nadewszystko poezyi romantycznej. Romantyzm określił ogólnikowo (ale zgodnie z prawdą), mówiąc, że, »jako termin historyczny, oznacza on epokę reakcyi przeciw krępującemu pseudoklasycyzmowi i racyonalizmowi lub też (jak w Niemczech) pewien okres tej reakcyi«, a jako termin

estetyczny, — »zbiór cech zasadniczych, jakie okazuje twórczość tej epoki« ([7]). Natomiast poezyę romantyczną określił Kleiner bardzo szczegółowo, mówiąc, że »jestto poezya, oparta na pierwiastkach średniowieczno - nowożytnych, na pierwiastkach narodowych, na indywidualnych przeżyciach duchowych, na przewadze wolnej od więzów fantazyi twórczej i na dysharmonii między postulatami jednostki tworzącej a rzeczywistością, wytworzoną przez nowożytną kulturę europejską« ([8]). Zdaniem Łempickiego ([9]) »romantyzm jest pewną formą poglądu na świat«, to znaczy jest problemem noetycznym, dla historyka zaś, zwłaszcza dla historyka literatury, jest problemem stylistycznym (»biorąc wyraz s t y l w najszerszem tego słowa znaczeniu, jako formowanie wyrazu przeżyć«); zgodnie z takiem założeniem, daje Łempicki następującą definicyę: »Romantyzm jest odmianą pewnego typu poglądu na świat, opartego na pierwiastkach uczuciowych, który z początkiem XIX w. wystąpił z taką siłą, że znalazł wyraz w odrębnej kulturze o cechach wybitnie fantastycznych, a zwłaszcza w odrębnej sztuce o charakterze symbolicznym« ([10]). Słabą stronę tej definicyi stanowi wprowadzenie do niej pojęcia »pogląd na świat«, mające swoje źródło w ujmowaniu romantyzmu pod kątem widzenia teoryi poznania, słabą dlatego, że pojęcie to zawiera w sobie *implicite* udział ś w i a d o m e j myśli,

kiedy tymczasem, jak to dobrze wiadomo z historyi romantyzmu, było wielu romantyków, którzy nie mieli świadomości swojego romantyzmu. Dodać trzeba, że sztuka romantyczna wcale nie zawsze posiada charakter symboliczny, podobnie jak kultura romantyczna wcale nie zawsze ma cechy fantastyczne.

Co do sądów o romantyzmie, to, o ile się na jego wielkie wartości literackie zgadzali u nas wszyscy, a raczej prawie wszyscy, bo w dobie pozytywizmu nie wszyscy je uznawali, żeby tylko ks. Franciszka Krupińskiego przypomnieć([11]), o tyle sądy o życiowych, zwłaszcza politycznych, wartościach romantyzmu nie były i nie są do dziś dnia jednolite. Wolno co najwyżej powiedzieć, że dzisiaj wartości życiowe romantyzmu mają u nas w porównaniu z epoką pozytywizmu dużo mniej przeciwników, a dużo więcej obrońców, jak to się np. okazało przed kilku laty z niezmiernie ciekawych odpowiedzi, nadesłanych na ankietę *Świata* ([12]).

Ale dosyć tego. Długo byłoby wyliczać różnorodne określenia romantyzmu i sądy o nim; wystarczy i tych, które się przytoczyło, żeby stwierdzić ich niejednolitość. I jak może być jednolitość, kiedy się raz poczytuje romantyzm za prąd jedynie literacki, innym razem za religijny, polityczny i wogóle życiowy, kiedy się go sądzi ze stanowiska to psychologii, to metafizyki, to estetyki,

to życia! I to jest właśnie pierwsza główna przeszkoda, utrudniająca, a nawet uniemożliwiająca, zgodę w określeniach romantyzmu, a i w sądach o nim.

Lecz jest i druga: brak ścisłego określenia czasowych ram romantyzmu. Nie wszyscy bowiem posługują się terminem »romantyzm« w odniesieniu jedynie do życia duchowego XVIII i XIX w.: przecie jeden z uczonych niemieckich pisał o romantyzmie w epoce reformacyi ([13]), inny zaś mówił o romantyzmie w Grecyi ([14]); pewien uczony francuski napisał całą książkę o romantyzmie wielkich klasyków francuskich ([15]), a pewien literat polski mówił o romantyzmie w Indyach ([16]); o romantyzmie średniowiecznym mówi się i pisze często.

Jakże usunąć te przeszkody?

Przedewszystkiem trzeba zawsze pamiętać o tem, że »romantyzm« a »poezya romantyczna«, albo np. »polityka romantyczna«, to nie jedno i to samo, że »romantyzm« to pojęcie ogólniejsze, oznaczające pewien prąd życia duchowego wogóle, a »poezya romantyczna«, czy »polityka romantyczna« to pojęcie szczegółowe, oznaczające ten lub inny objaw tego prądu.

Po drugie zgódźmy się na to, że terminy, którymi się posługuje nauka historyi, istnieją nie po to, żeby jej utrudniać, tylko żeby jej ułatwiać badanie tego, co do niej należy. Utrudniają zaś

nauce historyi badania wszystkie wogóle terminy, narzucone jej przez inne nauki, zwłaszcza przez filozofię: filozofia, estetyka, wytwarzają sobie własne nieraz pojęcia o tem lub owem zjawisku życia i narzucają je gotowe historyi. Otóż na to historya zgodzić się nie może, nie wolno jej rezygnować z prawa do samodzielnej analizy niektórych pojęć, tych mianowicie, które oznaczają zjawiska historyczne. A takiem zjawiskiem historycznem jest właśnie romantyzm — podobnie jak odrodzenie, jak humanizm, jak oświecenie; powstał termin »romantyzm« w pewnej epoce historycznej i rozpowszechnił się z łatwością dlatego, że istniała duchowa potrzeba uświadomienia sobie różnych znamiennych cech życia duchowego tej epoki, tj. pewnego zjawiska historycznego, a raczej całego splotu zjawisk historycznych ([17]). Więc określenie romantyzmu, podobnie jak definicya odrodzenia, humanizmu, oświecenia i innych prądów życia duchowego, jest zagadnieniem nie filozoficznem, tylko historycznem. Nie filozof historykowi, tylko historyk filozofowi powinien dyktować, co to jest romantyzm. A filozof ma oczywiście prawo zastanawiać się, czy w romantyzmie tkwi jakaś idea ogólna i jaka, czyli inaczej: ma prawo rozpatrywać to zjawisko ze stanowiska filozoficznego i rezultatami swoich badań podzielić się z historykiem, który je z wdzięcznością przyjmie; ale, raz jeszcze,

nie ma filozof prawa narzucać mu gotowego pojęcia romantyzmu, bo ten wyraz, znowuż podobnie jak odrodzenie, humanizm, oświecenie, nie ma sam przez się, jak to słusznie powiedział Brunetière, znaczenia istotnego ani pierwotnego: jestto wyraz konwencyonalny dla oznaczenia całego splotu różnych, nawet bardzo różnych, pojęć, jest formą, którą dopiero historya napełniła treścią — pewnemi właściwościami i tworami dusz ludzkich ([18]).

Ale to jeszcze nie wszystko. Jeżeli jest prawdą (a jest nią z pewnością), że się w historyi żadne zjawisko dosłownie nie powtarza, że każda epoka ma swoje odrębne piętno, że każdą znamionuje inny duch czasu, że może być mowa o podobieństwach, a nawet i o pokrewieństwach, różnych epok, ale nie o ich tożsamości: to czy historyk, choćby nawet nie był pedantem, ale dbający o ścisłość naukową, ma prawo posługiwać się jedną i tą samą nazwą dla oznaczania prądów życia duchowego w różnych epokach historycznych? Nie; jeżeli więc zgodzimy się nazywać romantyzmem ten prąd życia duchowego Europy, który w wieku XVIII, w jednych krajach wcześniej, w innych później, zaczął walczyć z oświeceniem i który je w pierwszej połowie XIX wieku zwyciężył, także w jednych krajach później, w innych wcześniej: to nie będziemy mówili o romantyzmie ani w starożytności indyjskiej, czy greckiej, ani

w wiekach średnich, ani w epoce klasycyzmu francuskiego. Byłoby to błędem, jeśli nie koniecznie ze stanowiska metody filozoficznej, to stanowczo i bezwarunkowo ze stanowiska metody historycznej: filozof, jeśli dojdzie do przekonania, że ta indywidualna i zbiorowa psychika, która stworzyła epokę, zwaną w historyi życia duchowego Europy epoką romantyzmu, jest w swoich źródłach pierwotnych, w swoim zasadniczym pędzie życiowym, psychiką tą samą, a raczej taką samą, co ta, która wytworzyła różne zjawiska duchowe w innych epokach, niech sobie mówi o romantyzmie także w tych innych epokach; ale historykowi tak sobie poczynać nie wolno. Dla historyka jest tylko jedna epoka romantyczna — i o »romantyzmie« tylko tej jednej epoki będziemy tutaj mówili ([19]), nie odmawiając sobie zresztą prawa do zastanowienia się nad wartościami życiowemi tej psychiki, która tę epokę wytworzyła, t. j. tak zwanej »psychiki romantycznej«.

II. Romantyzm, jako reakcya przeciw oświeceniu

Żeby znaleźć dla charakterystyki romantyzmu punkt wyjścia i oparcia, należy sobie zdać sprawę, w jakim stosunku jest poczynający się w XVIII wieku romantyzm do oświecenia, które zrazu było w tem stuleciu prądem dominującym.

Do czego dążyło oświecenie? Do wyzwolenia

człowieka z tych wielu pęt, jakiemi go skrępowała wiekowa historya: z pęt dogmatu — na polu nie tylko religijnem, ale i naukowem, z pęt despotyzmu — na polu politycznem, z pęt przywileju stanowego i nieodłącznej od niego krzywdy — na polu społecznem. A jak do tego wszystkiego dążyło? jak budowało nowe życie? W imię rozumu i zapomocą rozumu, wobec którego dawny ustrój życia ostać się nie mógł, jako niezgodny z rozumnemi dążeniami, z logiką człowieka. Wielkie, nieśmiertelne są zdobycze oświecenia: wolność sumienia, wolność badań naukowych, przygotowanie (jeśli nie dopięcie) wolności politycznej, olbrzymi postęp na drodze, wiodącej do równouprawnienia społecznego, — błogosławiony niech będzie prąd kultury, który to wszystko na swoich falach dla ludzkości przyniósł!

Lecz historya kultury nie zna żadnego prądu, któryby się z biegiem czasu nie przeżył, nie zwyrodniał. Wyrodnieje zaś prąd życia duchowego wtedy, kiedy czerpie swoje siły jedynie w źródłach starych, kiedy nie szuka nowych sił i źródeł w tem jednem jedynem, co się nigdy przeżyć nie może — w życiu. A życie, w swojej istocie najgłębszej zawsze jedno i to samo, zmienia się jednak ustawicznie i śmiercią karze to wszystko, co się wraz z niem zmieniać albo nie chce, albo nie umie. Tak, miał słuszność Mickiewicz: wartość życiową mają tylko »prawdy żywe«, nie martwe;

o tem zaś, które prawdy są żywe, a które martwe, rozstrzyga nie nauka, nie filozofia, tylko historya, samo życie, i to nadewszystko nie jego pierwiastki racyonalne, tylko irracyonalne, pierwotne; rozum bardzo często opiera się im i później dopiero, już *post factum*, widzi, że jednak nie on, tylko one miały słuszność — i wtedy wyprowadza odpowiednie wnioski, wzbogacające jego treść i prostujące jego logikę.

Otóż przez długi czas oświecenie było prawdą żywą i strącało do grobu różne prawdy martwe. Lecz wybiła na dziejowym zegarze godzina, od której oświecenie — przynajmniej w niektórych dziedzinach — zaczęło kostnieć i martwieć, od której zaczęło zapoznawać tę np. prawdę życiową, że nie zawsze, nie we wszystkich epokach dziejowych, a nawet, co więcej, nie we wszystkich dniach i godzinach swego krótkiego życia, duch ludzki ma jednakowe potrzeby, że mu nie zawsze wystarczają zdobycze rozumu, że się może niemi wręcz przesycić i że wtedy pożąda zdobyczy innych ([20]).

W dziedzinie życia umysłowego oświecenie, kiedy walczyło z nauką Kościoła, dajmy na to, o ustroju świata, o wieku ziemi itd., wówczas było prawdą żywą; prawdą martwą była nauka Kościoła, to też musiała zstąpić do grobu: strącili go tam wielcy matematycy i przyrodnicy XVII i XVIII wieku ([21]). Ale cóż, zwycięzca upoił się

swem zwycięstwem i powiedział sobie: rozumem dojdę do wszystkiego i nieomylnie. Aż tu ukazał się Kant i udowodnił nie tylko ograniczoność rozumu, ale i względność jego poznania; co więcej, stwierdził istnienie zatargu logiki, czystego rozumu, z życiem, z rozumem praktycznym, domagającym się od człowieka uznania takich różnych »prawd«, których rozum nie dowiedzie, którym czasem nawet przeczy. Otóż z chwilą, kiedy się oświecenie przy swojem upierało, kiedy broniło monopolu rozumu i obserwacyi w procesie poznania, kiedy zamykało oczy na nowy strumień życia, na to, że się w ludziach coraz więcej zaczęły budzić pierwiastki uczuciowe, kiedy nie chciało uznać ich samodzielności i z uporem poczytywało je za jakieś ciemne i mgliste pojęcia: wtedy zaczynało być prawdą martwą i musiało — na razie przynajmniej — przegrać proces z życiem. Wywalczyło oświecenie wolność badań naukowych: ta została; stworzyło nową naukę o świecie, która niejedną prawdę odkryła. Ale wszechmoc, nieograniczoność, nieomylność, wyłączność rozumu runęła, a raczej w miarę, jak się waliła, inne pierwiastki ducha zaczęły podnosić głowę z ciemności, w które je oświecenie wtrąciło, — pierwiastki irracyonalne: uczucie, wyobraźnia, instynkt, intuicya.

Dajmy jednak pokój nauce; w tej dziedzinie oświecenie mogło się mylić, mogło grzeszyć je-

dnostronnością, mogło błądzić, upierając się, że w procesie poznania mają znaczenie **t y l k o** rozum i obserwacya, ale nie myliło się, twierdząc, że najwyższym sędzią pracy umysłowej jest rozum i tylko rozum. Nierównie cięższym grzechem oświecenia jest, że nie tylko życie umysłu, ale wogóle c a ł e życie chciało poddać pod bezwzględną, despotyczną komendę rozumu, że się na wielki proces życiowy zapatrywało nie ze stanowiska życia, tylko ze stanowiska idei, że poczytywało ż y c i e ludzkie za funkcyę mechaniczną wydedukowanej rozumowo i d e i ż y c i a: dosyć czytać choćby *Ród ludzki* Staszyca, żeby się przekonać, że tak było naprawdę. Tak, oświecenie chciało z życia zrobić maszynę, którąby nakręcał i regulował wyłącznie rozum. Życie jednak nie chciało się poddać temu zmechanizowaniu, zracyonalizowaniu, i ten właśnie protest życia przeciwko jego okaleczaniu stanowi samo jądro romantyzmu, jego najgłębszą istotę, jego punkt wyjścia, jego *spiritus movens*, źródło wszystkich bez wyjątku jego objawów. Albo innemi słowy. Oświecenie doszło ostatecznie do uznania i realizowania prymatu myśli nad życiem, jakby poczytując myśl za rzecz pierwotną, a życie za wtórną; Faust był innego zdania:

Ist es der S i n n, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehen: im Anfang war die **K r a f t**!

Bo romantyzm rozumiał, a raczej nieświadomie odczuwał pierwotność życia wobec myśli i dlatego też głosił i realizował zasadę prymatu życia nad myślą.

Ale co to znaczy uznawać prymat życia nad myślą? Znaczy przyznawać prymat nad myślą tym pierwiastkom duszy, które są pierwotne, które też przedewszystkiem rozstrzygają o kierunku życia, pierwiastkom irracyonalnym.

Czucie i wiara silniej mówi do mnie,
Niż mędrca szkiełko i oko.

Romantyzm wcale nie odmawiał (a przynajmniej nie zawsze i nie we wszystkiem) myśli ludzkiej prawa do udziału w budowie życia, on jej tylko odbierał rolę rozstrzygającą, a tem bardziej — wyłączną.

Nadewszystko — w budowie życia religijnego. Prawda, że i oświecenie położyło w tej dziedzinie wielkie zasługi. Ono to przecie, odbierając poszczególnym wyznaniom monopol na posiadanie Objawienia bożego, obdarzało jego dobrodziejstwami wszystkich wogóle ludzi; ono to przecie wywalczyło nakoniec jaką taką tolerancyę religijną. Przyznając jednak oświeceniu te nieśmiertelne zasługi, tuż potem jednak stwierdzić trzeba jeden jego grzech śmiertelny. A tym grzechem jest nie burzenie dogmatycznej nauki kościelnej, które było nieubłaganym wynikiem wzrastającej wol-

ności badań naukowych, ale brak rozumienia samej istoty życia religijnego. Jak całe wogóle życie, tak i religię oświecenie zracyonalizowało, zintellektualizowało. Pomyśleć sobie tylko, czem jest Bóg w tak zwanej religii oświecenia, w deizmie: niczem innem, ściśle biorąc, tylko martwą *ideą* mechanizmu świata, nie żywą istotą. Odebrano Bogu wszelką interwencyę w sprawach świata i człowieka, *rozumując* mniej więcej tak: jeżeli Bóg jest Bogiem, to stworzył taki świat, że się doń mieszać nie potrzebuje, — ustanowił bowiem mądre, niewzruszone rządzące nim prawa. Czy to rozumowanie logiczne, czy nielogiczne, dosyć, że — to jest niezbitym faktem — ludziom ono nie wystarcza, a przynajmniej nie zawsze i nie wszystkim. Cóż na to poradzić, że są chwile, kiedy rozumowanie to w duszach tych nawet ludzi, którzy je w innych chwilach poczytywali za słuszne, milknie wobec głosu nierównie silniejszego, głosu serca, które mówi, że Bóg interwencyę w sprawach świata i człowieka *ma*. Tego faktu psychologicznego oświecenie nie uznawało, bo nie odczuwało; nie rozumiało, że logika a życie to nie jedno i to samo, że co innego prawda martwa, a co innego żywa. Miewał i romantyzm wspólne wątpliwości z oświeceniem, i to daleko silniejsze, bo serdeczne, nie rozumowe; jak oświecenie wątpiło, czy ten świat jest najlepszym ze

wszystkich możliwych światów, tak i romantyzm o tem wątpił i wołał:

Kłamca, kto Ciebie nazywał miłością;

tylko że, kiedy oświecenie stanęło i musiało na tem stanąć, romantyzm na tem nie stanął, bo mógł nie stanąć; a mógł nie stanąć dlatego, że usłyszał w sercach zrazu cichy, potem coraz silniejszy głos: *Contra spem spero.* I oto głowa przegrała walkę — z sercem; zwyciężyło — życie.

Ale prawda. Oprócz deizmu stworzyło oświecenie inną jeszcze religię: tak, religię, bo jego wiara w nieograniczony postęp ludzkości, także i moralny, miała charakter religijny, jako płynąca nie tyle z rozumowania, ile z dążności do szukania i stwierdzania wartości życia. Dobrze; ale od czego uzależniało oświecenie ten postęp i, co za tem pójść miało, szczęście rodzaju ludzkiego? Nadewszystko, a nawet wyłącznie, od wzrostu i rozpowszechnienia się oświaty; za fundament wielkiego gmachu kultury poczytano kulturę umysłu, łudząc się, że człowiek oświecony będzie *eo ipso* człowiekiem dobrym, miłosiernym, moralnym. Otóż przeciwko temu bałwochwalstwu rozumu musiała także nastąpić reakcya. Przejął romantyzm od oświecenia wiarę w postęp nieograniczony rodzaju ludzkiego, rozżarzył ją nawet tak, że nieraz jasnym płomieniem w górę strzelała, ale nie uzależniał już postępu wyłącznie od wzrostu

oświaty, tylko raczej od wzrostu uczucia i moralności, i — przez usta i serca swoich najszlachetniejszych przedstawicieli — głosił zasadę, że

Celem światów — szlachetnienie.

Sztandar moralności wywiesił wprawdzie i wiek oświecony, mianowicie — moralności niezależnej. Ale czem uzasadniała etyka oświecenia nakaz moralny? Oczywiście rozumem, bo przecie jemu we wszystkich dziedzinach życia berło królewskie oddało: rozum, uczono, dochodzi do poznania pewnych prawd moralnych, jak dochodzi do poznania pewnych prawd fizycznych; na świecie panuje przecie »porządek fizyczno-moralny«; człowiek rozumny przejmie się temi prawdami moralnemi i — będzie moralny. Taka etyka musiała prędzej czy później zbankrutować; ratowano ją tem, że ją utożsamiano z religią, — daremnie, bo i ta religia płynęła tylko z rozumu; ratunek przyszedł nie ze strony rozumu, a przynajmniej nie »rozumu czystego«, tylko »praktycznego«, tj. ze strony serca, woli, instynktu.

Za najwyższy stopień moralności poczytywało oświecenie moralność społeczną. »Społeczeństwo jest jedną moralną istnością, której członkami są obywatele«: tak uczył za myślicielami francuskimi Staszyc, streszczając w tych słowach nie tylko ulubioną, ale bez wątpienia wspaniałą naukę oświecenia, które tak bardzo ukochało

ideały szczęśliwości społecznej i »ludzkości«, owej *Humanität* Herdera. I ten ideał uchodził obok rozumu niejako za drugą sankcyę nakazu moralnego: pamiętaj o tem, że nie dla siebie żyjesz, ale dla całego społeczeństwa, dla całej ludzkości, że miarą twego osobistego szczęścia powinno być szczęście ogółu! Hasło, raz jeszcze, wspaniałe. Lecz, nie mówiąc już o tem, że szczęście ludzkości pojmowało oświecenie dość płytko, ten nakaz obowiązku społecznego, nakaz poczytywania siebie jedynie za cząsteczkę powszechności, nie był w harmonii z nakazem obowiązku względem samego siebie, z niezaprzeczonem prawem człowieka do pewnej odrębności, autonomii moralnej. Innemi słowy, etyka oświecenia miała nie tylko w praktycznych nakazach, ale i w swoich podstawach, charakter etyki prawie wyłącznie społecznej, zbyt mało było w niej miejsca na etykę indywidualną.

I wogóle oświecenie za mało się liczyło z indywidualnością ludzką, z żywą jednostką; widziało las, nie widziało drzew; zapatrzone w ludzkość, nie dostrzegało człowieka. Nie zdobyło się na szeroki program kultury jednostki, jak się nań kiedyś zdobył humanizm. Przeciwko nadmiernemu kultowi i wyłącznej kulturze zbiorowości zaprotestował dopiero romantyzm i stanął w obronie odrębności duchowej i prawa do niej jednostki.

Höchstes Glück der Erdenkinder
Ist nur die Persönlichkeit.

Co czuję, inni uczuć chcieliby daremnie!
Sąd nasz, prócz Boga, nie dany nikomu!

Że się kult jednostki i jej odrębności duchowej nieraz przeradzał, a raczej wyradzał, w wybujały, wręcz chorobliwy indywidualizm, to prawda: wystarczy przypomnieć romantyków niemieckich. Ale wystarczy także przypomnieć romantyków polskich, żeby się przekonać, że kult jednostki nie tylko dla kultu zbiorowości może nie być szkodliwym, ale nawet wzbogacać jego skarbnicę. Tak czy inaczej, bunt jednostki przeciwko bałwochwalczej czci oświecenia dla zbiorowości był w swojej istocie objawem zdrowia moralnego.

Ten zaś bunt ogarnął wszystkie wogóle dziedziny, w których jednostka czuła się skrępowaną przez r e g u ł ę. Boć ostatecznie czem jest reguła? Jeżeli nawet nie jest maksymą apryoryczną, to w najlepszym razie jest uogólnieniem. Każde zaś uogólnienie, o ile ma za przedmiot życie, żywych ludzi, bywa najczęściej, w mniejszym albo większym stopniu, sfałszowaniem życia, pogwałceniem indywidualności. Do takich reguł należy np. konwenans towarzyski, nie tylko dający się niejednemu we znaki, jako nudny i głupi, ale w niejednym obrażający poczucie godności i pra-

wdy. Ale mniejsza o konwenans towarzyski, chociaż i z nim walczył romantyzm w osobie np. Roussa, Fryderyka Schlegla albo cyganów warszawskich: daleko ważniejszą jest walka z regułami na polu wychowania i sztuki.

Podstawą pedagogiki oświecenia była idea, że dusza dziecka to *tabula rasa*, na której da się nakreślić wszystko, byleby tylko przestrzegać pewnych ogólnych reguł, wysnutych z idei o dobrobycie, o pożytku społecznym, o doskonałym człowieku itd. I oto znowu mamy do czynienia z przewagą idei nad życiem, z zapoznawaniem konkretnej rzeczywistości. Życie musiało się zbuntować i odniosło zwycięstwo, o tyle przynajmniej, że uwidoczniło tę niewątpliwą prawdę, iż dziecko dziecku nierówne; a jeżeli tak, to i wychowanie, jak cała wogóle kultura, zamiast się opierać na szablonie, to jest na martwej prawdzie, powinno się rachować z indywidualnością człowieka, to jest z żywą prawdą.

A w dziedzinie sztuki? Przypomnijmy sobie rozumowanie prawodawcy dobrego smaku na polskim Parnasie, Stanisława Potockiego. Reguły estetyczne są wyprowadzone z arcydzieł sztuki; ponieważ zaś sztuka jest naśladowaniem natury, a zatem reguły estetyczne są wyprowadzone z natury; ponieważ zaś natura jest niezmienna, a zatem wyprowadzone z niej reguły są niezmienne. Tak samo rozumowali zresztą wszyscy wogóle

teoretycy pseudoklasycyzmu, tego zwyrodniałego wprawdzie, ale rodzonego dziecka oświecenia. Rozumowanie to równie krótkie i jasne, jak... błędne. Błąd zaś tkwi w fałszu jednej z przesłanek: natura jest niezmienną; a przez naturę pojmowała estetyka pseudoklasyczna naturę człowieka, jego czyny, myśli, uczucia, wogóle — życie: i ta natura miałaby być niezmienna? Boileau oparł swą słynną *Sztukę poetycką* nie wyłącznie na podstawie gotowej poetyki starożytności, czy odrodzenia, ale wysnuwał ją także indukcyjnie z arcydzieł klasycznej literatury francuskiej; nie tem zgrzeszył, — zgrzeszył, a jeszcze więcej zgrzeszyli jego uczniowie, tem, że poczytywali tę poetykę za niezłomną i niezmienną: nie rozumieli, że się życie zmienia, nie rozumieli, że arcydzieła klasycznej literatury francuskiej dlatego pomiędzy innemi są arcydziełami, iż były wyrazem artystycznym życia, realnego życia owoczesnej Francyi. Kiedy się życie potoczyło naprzód, kiedy jednym z objawów jego postępu była demokratyzacya, kiedy dwór królewski i arystokracya przestały być jedyną »naturą«, godną naśladowania: wówczas owe arcydzieła nie mogły już ludzi zadowalać w równej, jak dawniej, mierze. Nowe życie zaczęło się domagać nowej sztuki i zbuntowało się— nie przeciwko starej sztuce, tylko przeciwko prawidłom, ukutym na kowadle starej sztuki, prze-

ciwko martwym albo martwiejącym regułom, to znaczy przeciwko idei.

To samo zjawisko, mówiąc nawiasem, zaszło w dziedzinie języka i nauki o nim: i tutaj nastąpił bunt preciwko słownikowi, nie zasilającemu się żywą mową, i przeciwko gramatyce, nie liczącej się z faktem rozwoju języka. A i nauka historyi przestała nakoniec wpychać konkretne wypadki dziejowe w martwe schematy idei. Wszędzie a wszędzie życie przeciwstawiało się myśli, burzyło ciasne ramy idei życia, fakty rozsadzały reguły, indywidualność wypowiadała walkę powszechności i typowości.

Czy także i w dziedzinie życia społecznego? Oświecenie walczyło o »prawa człowieka«, wychodząc z zasady, że — ślicznie wyraził tę myśl Kołłątaj — »czy biały, czy czarny niewolnik, czy pod przemocą niesprawiedliwego prawa jęczy, człowiek jest i w niczem od nas się nie różni«. Czy przeciwko i tej idei oświecenia, którą ono zrealizowało częściowo i przez to dokonało jednego z największych swoich czynów, także nastąpiła reakcya? Po części — tak, i to z dwóch powodów. Hasło równouprawnienia społecznego wobec samolubstwa t. zw. klas wyższych, wobec egoizmu ludzkiego wogóle, musiało być przez długi czas jeszcze tylko ideą. Logika nie może nic powiedzieć przeciwko tej idei, bo nie może zaprzeczyć temu, że wszyscy ludzie są ludźmi, ale realne życie bun-

tuje się przeciwko niej nieraz: indywidualizm egoistycznej jednostki, im bardziej wybujały, tem bardziej nienawidzi egalitaryzmu. Po drugie reakcya przeciwko idei równouprawnienia, wypiastowanej przez oświecenie, nastąpić musiała z tego powodu, że ostatecznym środkiem, zapomocą którego oświecenie swoją wielką ideę pełniło, była rewolucya francuska z terrorem i gilotyną. I, jak to najczęściej bywa na świecie, strach o własną skórę zwyciężył logikę, zwyciężył uczciwość i spłodził owe do dziś dnia powtarzane oskarżenia, że rewolucya francuska, walcząc o prawa człowieka, sama te prawa gwałciła; tak, ale o tem, że gwałty rewolucyi francuskiej wcale nie głośniej o pomstę do nieba wołają, aniżeli te wiekowe krzywdy społeczne, przeciwko którym się rewolucya zerwała,— zapominało się jakoś i zapomina. Ale nie zapomniał o tem romantyk Mickiewicz, który nie tylko w młodości, kiedy pisał *Wiersz do Lelewela,* ale i później, kiedy w Paryżu wykładał literaturę słowiańską, bronił haseł rewolucyi francuskiej, rozumiejąc, że, jak się wyraził, nawet w jej obłąkaniach były iskry ducha prawdziwie chrześcijańskiego.

Nie, reakcya przeciwko oświeceniu nie mogła być w dziedzinie idei społecznej tak powszechną, jak na innych polach: bo czy tylko rozum mówi, że, »czy biały, czy czarny niewolnik,... człowiek jest«, a serce milczy? czy do realizacyi ideału równouprawnienia nie dąży wola, jeżeli nie wszyst-

kich, to przynajmniej wszystkich uczciwych ludzi? a fantazya człowieka uczciwego czy może nie śnić, że się ten ideał już spełnił? Na te wszystkie pytania dają wymowną odpowiedź utopie społeczne romantyków francuskich; a pamiętajmy i o tem, że francuski socyalizm humanitarny pierwszej połowy XIX wieku to przecie nieodrodne dziecię — romantyzmu!

W dziedzinie życia politycznego reakcya przeciwko oświeceniu także nie mogła być powszechną; bo walka o prawa narodu z despotyzmem korony jest postulatem nie tylko rozumu, ale i uczucia, woli, jest potrzebą życia: więc uczciwi romantycy i na tem polu podawali rękę uczciwym ludziom oświecenia, ale już nie bez bardzo poważnych zastrzeżeń. Oświecenie walczyło z despotyzmem w imię praw człowieka, w imię ludzkości; oświecenie miało charakter uniwersalny, kosmopolityczny. A tymczasem kosmopolityzm jest niczem innem, tylko pogwałceniem realnej prawdy, prawdy życia, nadewszystko — prawdy uczucia. Więc przeciwko kosmopolityzmowi oświecenia musiała się zbudzić w romantyzmie reakcya — na rzecz narodowości, patryotyzmu. I ta reakcya to jeden z największych czynów, jedna z największych zasług romantyzmu. Ale ta zasługa jest tak powszechnie znana i zrozumiała, że ją dosyć tylko zaznaczyć; wiemy przecie wszyscy, że epoka romantyzmu jest zarazem epoką rozkwitu poczucia naro-

dowego i, co za tem idzie, uczucia patryotycznego, które nigdy jeszcze przedtem z taką siłą, jak w wieku XIX, nie przemówiło i nigdy jeszcze nie było tak potężną dźwignią historyi rodzaju ludzkiego. A czemże innem jest ten rozkwit uczucia miłości ojczyzny, jeżeli nie jednym z objawów rozkwitu indywidualizmu romantycznego? Że ogromną rolę w historyi idei narodowości odegrały także inne czynniki, nadewszystko wojny napoleońskie, to prawda, ale to samego faktu nie zmienia, tłómaczy tylko jego dalszą historyę.

I jeszcze jedno o reakcyi przeciw oświeceniu. Ta olbrzymia, wspaniała kultura, którą stworzyło oświecenie, miała zupełnie inny charakter od kultury średniowiecznej. Ta, jeżeli nie zawsze w praktyce, to zawsze w teoryi miała charakter jednolity: jej wszystkie gałęzie były upodrzędnione jednej naczelnej idei, idei świętego Augustyna o Królestwie Bożem *(Civitas Dei)*; innemi słowy, kultura religijna pochłaniała, a raczej zapędzała w swoją służbę, wszystkie inne kultury: materyalną, polityczną, umysłową, estetyczną, moralną. Już jednak humanizm tę jedność kultury rozbił — kultura religijna przestawała być powoli siłą subordynującą; odtąd mogła być mowa już chyba tylko o koordynacyi poszczególnych gałęzi kultury, nie o jej subordynacyi. Jeżeli tedy humanizm rozbił dawną jedność kultury, to oświecenie, śmiało można powiedzieć, już ją roztrzaskało.

Usilna praca Kościoła katolickiego nad jej przywróceniem nie doprowadziła do celu. Doprowadzały już raczej do celu, ale tylko częściowo i wcale nie ku szczęściu ludzkości, usiłowania, podjęte przez państwa, a zmierzające do upodrzędnienia całej kultury kulturze politycznej, idei państwa z ową straszliwą racyą stanu, która się posługiwała i posługuje dla osiągnięcia swoich celów wszystkiem, nie wyłączając podłości ani zbrodni. Zaczęła sobie także rościć prawo do naczelnego stanowiska kultura materyalna ze swojem hasłem szczęścia, pojmowanego najczęściej płytko, jako dobrobyt. Kultura naukowa weszła w poważny konflikt z kulturą religijną i nie tylko wyzwoliła się z pod jej władzy, ale zaczęła nawet — już w epoce oświecenia — żądać od niej posłuszeństwa. A i kultura moralna — także już w tej epoce — zaczęła sobie rościć prawo do niezależności od kultury religijnej. Krótko mówiąc, kultura straciła swój punkt środkowy, swoje słońce. I oto musiał już w epoce oświecenia powstać na nowo problemat, znany już dawno, czy to Hozeaszowi, czy Jeremiaszowi, czy myślicielom epoki, kiedy się miało już pod koniec starożytnemu światu, czy — w epoce humanizmu — Montaignowi: tak zwany p r o b l e m a t k u l t u r y. Szczyciło się i chełpiło oświecenie swoją wielką kulturą, stworzoną przez r o z u m ludzki, i mocno wierzyło, że ona to właśnie poprowadzi ludzkość

drogą nieskończonego postępu do przybytku doskonałości i szczęścia: niech się tylko wszyscy ludzie kształcą, a będą i doskonali i szczęśliwi! Otóż tę dumę oświecenia i przedmiot tej dumy, kulturę, podano w poważną wątpliwość: przeciwko kulturze nastąpiła reakcya na rzecz natury, i znowu odżył problemat kultury. Zastanawiał się nad nim już myśliciel angielski Mandeville, w którego oczach owocem kultury jest nie moralność, ale przeciwnie egoizm, i wcale nie szczęście, ale raczej nieszczęście, skoro rozwój kultury pociąga za sobą wzrost i rozrost różnych pożądań i pragnień, których zaspokoić nie można.

Nadewszystko jednak nad problematem kultury zastanawiał się, jak wiadomo, Rousseau, który na pytanie, czy kultura, wytworzona przez ludzkość w jej dziejowym pochodzie, ma wartość dla człowieka, czy pomnożyła jego szczęście, czy polepszyła jego duszę, odpowiedział stanowczo: nie! Zaatakował i kulturę naukową i artystyczną i materyalną z jej całym komfortem i polityczną z jej całym despotyzmem i społeczną z jej ustrojem arystokratycznym i ekonomiczną z jej prawem i faktem własności indywidualnej, — bo to właśnie prawo poczytywał za główne źródło wszystkiego złego. A z tego wszystkiego jaki wniosek? Czy zerwać z cywilizacyą i powrócić na łono matki-natury, cofnąć się do pierwotnej dzikości i barbarzyństwa? O tę właśnie radę do dziś dnia oskarżają Roussa

jego wrogowie, taki np. Lasserre; w istocie jednak Rousseau miał, jak się zdaje, inny pogląd na tę sprawę, — jak się zdaje, bo pamiętać trzeba o tem, że, jak wogóle wszyscy ludzie, w których uczucie i wyobraźnia mają przytłaczającą przewagę nad rozwagą, tak i Rousseau ustawicznie wpada w sprzeczności, często jaskrawe; a kiedy mu jakaś myśl w głowie zaświeci, to wnet wyobraźnia unosi go tak daleko, że tę myśl swoją rozdmucha, ile się tylko da: w jego pismach jest niewątpliwie apoteoza pierwotnych ludzi, których sobie jego bujna fantazya wyobrażała, jako istoty słodkie, wolne od brutalnej energii, od wygórowanej ambicyi, zazdrości i mściwości, natomiast pełne miłosierdzia (!!). Tutaj złośliwie dodaje Lasserre, że, gdyby tak istotnie było, to ludzkość pozostałaby na zawsze głupią i niedołężną. Lecz, choćby nawet Rousseau nie wiedzieć jak idealizował ludzi pierwotnych, to zdawał sobie jasno sprawę, że powrócić do pierwotnej prostoty ludzie nie mogą (w ten powrót bawili się sielankopisarze, jak małe dzieci w konie, ale nie Rousseau); rozumiał, że fakt kultury nie jest sam przez się błędem dziejowym, był tylko głęboko przekonany, i bardzo słusznie, że błędem, a nawet grzechem, jest dotychczasowy charakter, kierunek kultury, że jej bilans dotychczasowy jest — ze stanowiska głównych celów życia ludzkiego, którymi są szczęście i moralność — negacyą tych ce-

łów. A jeżeli tak, to charakter kultury trzeba zmienić — w jakim duchu? Na szali odpowiedzi na to pytanie musiał zaważyć pogląd, a raczej gorąca wiara Roussa, że się człowiek rodzi dobrym, że jednak jego dobre przyrodzone skłonności wypacza wychowanie i wogóle kultura; jeżeli zaś tak, to trzeba myśleć o tem, żeby się pierwotna czystość duszy ludzkiej mogła rozwijać i wzbogacać, trzeba więc wyrwać z kultury to wszystko, co ten rozwój wypacza, trzeba pomiędzy innemi dążyć do stworzenia takiego państwa, któreby zapewniło jednostce możność pełnego i swobodnego rozwoju jej przyrodzonych dobrych skłonności; do tego zaś naturalnie jest potrzebna w oczach Roussa równość społeczna i polityczna wszystkich obywateli; trzeba dalej zreformować wychowanie — w tym samym duchu, tj. tak, żeby ono nie tamowało wolnego rozwoju duszy jednostki. Cóż w tem wszystkiem głupiego albo złego? Można się spierać o wiarę Roussa w przyrodzoną dobroć człowieka, o to, która nauka więcej prawdy w sobie zawiera, czy nauka Roussa o tem, że się człowiek rodzi dobrym, czy też głęboka nauka chrześcijańska o grzechu pierworodnym, ale czy niema czasem dużo, bardzo dużo, i to bolesnej i strasznej, prawdy w tem, co Rousseau mówi o fałszywym kierunku kultury? Jego hasło *revenons à la nature* to nie hasło powrotu do barbarzyństwa i dzikości, tylko hasło reformy kultury, wezwanie do

walki z hyperkulturą, z przewagą sztuczności nad naturalnością, czyli innemi słowy hasło do walki z prawdą martwą w imię prawdy żywej. I to hasło reformy i rewizyi kultury to z pewnością także jedna z największych zasług romantyzmu. Z czasem, w romantyzmie polskim, zabrzmi to hasło, jako nawoływanie do ponownego zjednoczenia rozbitej kultury, do nadania jej znowu charakteru dośrodkowego, do upodrzędnienia wszystkich jej gałęzi jednej naczelnej idei — moralno-religijnej.

I to byłyby już, jeśli jeszcze nie wszystkie, to wszystkie główne pierwiastki tej wielkiej reakcyi, która już w XVIII w. powstała przeciwko oświeceniu; suma tych pierwiastków składa się na t. zw. romantyzm. Więc cóż to jest romantyzm? Żeby módz na pytanie odpowiedzieć krótko i zwięźle, trzeba naprzód te wszystkie pierwiastki sprowadzić do wspólnego mianownika.

III. Indywidualizm romantyczny

Pomimo niezliczonych ilości swoich gałęzi jest romantyzm drzewem jednopiennem. A czy tym jednym pniem nie jest czasem wrodzony człowiekowi pęd do wolności? Przecie w zakresie nauki dążył romantyzm do większej, niż dawniej, swobody posługiwania się wszystkiemi wogóle władzami duszy, w dziedzinie religii — do wolności już nie tylko sumienia, ale wogóle serca, w za-

kresie moralności i wychowania — do wolności rozwoju indywidualnych zasobów duchowych, w dziedzinie sztuki — do wolności geniuszu twórczego, w zakresie życia społecznego i politycznego — do osobistej wolności, w dziedzinie kultury wogóle — do wolności od jej nadmiaru i jej fałszu. Wszystko to prawda — dążenie do wolności życia wogóle stanowi niewątpliwie wspólny mianownik wszystkich dążeń i buntów romantycznych: dobrze, ale czy humanizm nie był także dążeniem do wolności, do wyzwolenia człowieka z krępujących jego umysł i życie pęt nauki średniowiecznej i średniowiecznego ustroju życia? a samo oświecenie czy nie było czasem także dążeniem do wolności — i umysłowej i religijnej i moralnej i politycznej i społecznej? A jeżeli tak jest naprawdę, to kto pragnie dokładnie i jasno zrozumieć istotę romantyzmu, ten, mając oczywiście zawsze w pamięci, że i romantyzm był także pędem do wolności, musi jednak znaleźć taką cechę tego pędu, któraby go wyróżniała od innych dwóch wielkich prądów nowszej kutlury europejskiej.

Czy tą cechą nie będzie czasem rozkwit indywidualizmu, rozkwit, który stanowi tak wybitne znamię duchowości nowoczesnej? Zapewne niema romantyzmu bez indywidualizmu, ale znowu mamy prawo i obowiązek zapytać: bez jakiego indywidualizmu? czy indywidualizm romantyczny jest

indywidualizmem wogóle, czy też o jakiemś zupełnie swoistem piętnie? Odpowiedź na to pytanie jest dlatego konieczna, że cechą tamtych dwóch wielkich prądów kultury europejskiej, humanizmu i oświecenia, jest także rozbudzony indywidualizm.

Czem był humanizm, jeśli nie buntem jednostki przeciwko okowom kultury średniowiecznej? Już humanizm przecie dążył do wolności badań naukowych od kontroli kościelnej. Zresztą mniejsza o to: nie dogmatowi kościelnemu wypowiedział humanizm główną walkę, i ma słuszność znakomity uczony i myśliciel niemiecki, Wilhelm Dilthey, twierdząc, że ludzi niewierzących nie tylko w XV i XVI, ale jeszcze i w XVII wieku, było jeszcze nie tak wielu. Humanistom tedy chodziło nadewszystko o coś innego, jak o wolność w zakresie wiary religijnej: pragnęli oni i zaczęli się wyzwalać z nauki średniowiecznej nie o Bogu, tylko o człowieku, chodziło im głównie o wolność w budowie samego życia, o jego wyzwolenie z pod władzy i kontroli Kościoła, — życia po części politycznego (walczyły przecie państwa z supremacyą papieża), ale przedewszystkiem osobistego.

Za rzecz mniejszej wagi, za rzecz marną poczytywała życie nauka średniowieczna; za marność uchodziły i rozkosze zmysłowe i uroda i sława i nauka i potęga i dobrobyt — wobec życia pozagrobowego; życie ziemskie było tylko środkiem,

pozagrobowe — celem. Za marność uchodziła i sama podstawa życia ziemskiego — natura; nie *natura*, tylko *gloria* była ideałem życia człowieka średniowiecznego, ideałem, którego, jak w to mocno wierzono, nie osiągnie człowiek własnemi siłami, który osiągnie jedynie za pomocą łaski nadprzyrodzonej, *gratia*. Jakiż to np. znamienny rys człowieka średniowiecznego, że przez ojczyznę, *patria*, rozumiał nie tyle swoją ziemię rodzinną, ile przedewszystkiem — niebo! Otóż humanizm — w tem tkwi jego najgłębsza istota — był protestem przeciwko takim pojęciom o życiu, był buntem przeciwko ogołacaniu życia ziemskiego z wszelkich trwałych wartości; nie przestając bynajmniej wierzyć w życie pozagrobowe, jako najlepsze, trwałe, wiekuiste, człowiek zapragnął już tutaj, na ziemi — ż y ć: bawić się i cieszyć, napawać się rozkoszami, gromadzić bogactwa, być sławnym; na naturę przestawał patrzeć, jako na przeciwstawienie ducha, jako na źródło pokus i namiętności, jako na wytwór chytrego dyabła, zastawiającego sieci na jego duszę, patrzył natomiast na naturę, bądź jako na źródło dobrobytu materyalnego, bądź jako na źródło rozkoszy nie tylko zmysłowych, ale także idealnych, a mianowicie estetycznych. Krótko mówiąc, indywidualizm humanizmu był buntem duszy ludzkiej przeciwko niewoli, krępującej bogactwo, różnorodność i pełnię jego życia ziemskiego, przeciwko poglą-

dowi na świat, podającemu w wątpliwość, a nawet negującemu, wartości tego ziemskiego życia. Dlatego to właśnie w humanizmie odgrywa tak olbrzymią rolę pierwiastek estetyczny nie tylko w sztuce, ale i w życiu, w jego wygodach i przepychu.

Indywidualizm oświecenia ma swój własny, zupełnie swoisty, charakter. Przedewszystkiem o tem pamiętać trzeba, że humanizm miał charakter arystokratyczny: z osiągniętego przez humanizm zwycięstwa nad życiem średniowiecznem i średniowiecznym poglądem na świat korzystały tylko jednostki, tylko tak zwane wyższe warstwy społeczeństwa, którym chodziło nawet, i to zupełnie świadomie, o zachowanie owoców tego zwycięstwa dla siebie, które się wręcz obawiały rozpowszechniania nowych zdobyczy kulturalnych. Oświecenie tymczasem miało charakter już w znacznej mierze demokratyczny i, dodajmy, czynny: tutaj chodziło już o wywalczenie, jeżeli nie wszystkich, to przynajmniej niektórych owoców nowej kultury dla wszystkich. Nie dosyć na tem. Humanizm, pomimo że był buntem przeciwko nauce średniowiecznej, pomimo że rozbudził w duszy ludzkiej krytycyzm, jednak nie zatracił ze szczętem charakteru dogmatycznego. Przeciwnie zostało go w nim dużo, bardzo dużo, i to pod dwojakim względem. Po pierwsze, buntując się przeciwko nauce Kościoła o życiu, zrywając z nią na-

wet w znacznej mierze, uwierzył tak dobrze, jak ślepo, w prawdę nauki i mądrości życiowej starożytnych. Walczył z powagami, to prawda, ale bronią tej walki były także powagi, tylko inne. Po drugie przeciwko niektórym pierwiastkom nauki kościelnej humanizm nie buntował się naogół — chyba wyjątkowo tylko, w osobie niewielu myślicieli — nie buntował się tem więcej, że te pierwiastki bynajmniej nie zawsze były w niezgodzie z ubóstwianą przez humanizm nauką starożytnych. Tu należy przedewszystkiem nauka o społeczeństwie: przecie zarówno w pogaństwie starożytności, jak w chrześcijańskiem średniowieczu, uczono, że istnienie różnych warstw społecznych z niejednakowemi prawami jest rzeczą słuszną, płynącą z konieczności, czy z dopustu bożego, potrzebną dla dobrobytu całości społeczeństwa, dla jego harmonii. A i przeciwko nauce o władzy królewskiej, o tem, że płynie z bożej łaski, także się humanizm naogół nie buntował. Nauki te dopiero oświecenie poddało druzgocącej krytyce, i ono dopiero obalać zaczęło już całość nauki średniowiecznej, zarówno o Bogu i świecie, jak o człowieku. Bronią zaś tej krytyki były już nie żadne powagi, tylko rozum, który się teraz dopiero poczuł wolnym i niezależnym. I tutaj właśnie dochodzimy do ujęcia najistotniejszej cechy indywidualizmu oświecenia: był to indywidualizm rozumu. Bunt rozumu indywidualnego przeciwko tradycyjnym

pojęciom, już wszystko jedno jakim, czy popartym i oświeconym powagą starożytności, czy Kościoła; wiara, że ludzkość może zbudować nowy świat pracą własnego rozumu; przekonanie, że to, co jest z rozumem sprzeczne, że, co więcej, to, czego rozum, czerpiący swój materyał z wrażeń zmysłowych, nie może dowieść, — że to wszystko jest fałszem i szkodą, a nawet klęską dla ludzkości; słowem oddanie rozumowi bezwarunkowej, despotycznej władzy w budowie życia: oto indywidualizm oświecenia.

Taki jednak indywidualizm był prostą, bitą drogą do... negacyi indywidualizmu: Dlaczego? dlatego, że rozum uogólnia życie, uogólnienia zaś są dla indywidualizmu, dla konkretnej prawdy życia, zabójcze; przecie to, co stanowi najgłębszą istotę indywidualnej jednostki, jej wyłączną własność, jej niezaprzeczoną oryginalność, nie da się uogólnić. A cóż się na to składa? co stanowi najgłębszą istotę jednostki? Irracyonalne pierwiastki jego duszy. Otóż indywidualizm romantyzmu — to jego cecha swoista i wybitna — polegał na reakcyi pierwiastków irracyonalnych przeciwko wszechwładztwu pierwiastku racyonalnego, na ich dążeniu do wywalczenia sobie czynnego udziału w budowie życia. A ponieważ te właśnie pierwiastki, nie rozum, rozstrzygają ostatecznie nie tylko o sile, ale i o rodzaju indywidualności; ponieważ one są, jeśli tak można powiedzieć, nieró-

wnie bardziej indywidualne od pierwiastku racyonalnego, więc też o prądzie, w którym indywidualizm polega na rozkwicie tych właśnie pierwiastków, tj. o romantyzmie, można i trzeba powiedzieć, że jest nierównie silniejszym objawem, potężniejszym wybuchem indywidualizmu, aniżeli prąd, w którym indywidualizm polegał głównie na rozkwicie pierwiastku racyonalnego, to jest aniżeli oświecenie. Ma słuszność Schiller:

Allen gehört, was du denkst; dein eigen ist nur, was du
[fühlest.

Tę samą myśl wypowiedział Taine w słowach: *Nos idées sont à tout le monde, nos sentiments ne doivent être qu'à nous seuls.*

Charakter racyonalistyczny indywidualizmu oświecenia tłómaczy nam właśnie, dlaczego ten wielki i potężny prąd kultury europejskiej jest prądem nierównie bardziej jednolitym od romantyzmu: ludzie, kierujący się głównie rozumem, logiką, daleko łatwiej i nierównie częściej dochodzą do zgodnych poglądów, niż ludzie, rządzący się głównie uczuciem; dla racyonalistów jedność będzie zawsze tylko jednością, ale dla romantyków—

...gdzie się serca palą,
Cyrklem uniesień duch,

tam może być i tak, że

Jedność większa od dwóch.

Są wprawdzie, jak widzieliśmy, pewne węzły wspólne pomiędzy oświeceniem a romantyzmem (np. w dziedzinie pojęć i dążności społecznych), ale w swojej istocie romantyzm jest przeciwieństwem oświecenia i walką z niem.

A teraz, po tem wszystkiem, co się powiedziało o romantyzmie, jako reakcyi przeciwko oświeceniu, i o jego swoistym indywidualizmie, można będzie dać taką definicyę tego prądu. Romantyzm jestto prąd europejskiej kultury duchowej XVIII i XIX wieku, którego istotę stanowi walka ducha z jednostronnością oświecenia, to znaczy walka irracyonalnych pierwiastków duchowych z roszczącym sobie prawo do wszechwładztwa pierwiastkiem racyonalnym; czyli inaczej: walka o wyższość realnego życia nad oderwaną myślą o życiu (22).

W tem określeniu mieści się już *implicite* ta cecha romantyzmu, którą się, mówiąc o nim, wysuwa pospolicie na samo czoło, i która jest istotnie jego cechą znamienną i nieodłączną, mianowicie indywidualizm; bo, raz jeszcze, zarówno o rodzaju, jak i o sile, indywidualizmu, stanowią przedewszystkiem pierwiastki irracyonalne, rozstrzyga pęd życiowy, a nie intellekt. W tem określeniu romantyzmu może się także z łatwością pomieścić nie tylko cała różnorodność, ale i cała

sprzeczność jego objawów; bo przecie logika pierwiastków irracyonalnych jest nierównie sprężystsza i cierpliwsza od logiki rozumu.

Nadto bunt pierwiastków irracyonalnych przeciwko wszechwładztwu rozumu może być (to też istotnie był, jak tego uczy historya romantyzmu) bardzo różny. W walce z rozumem mogą te pierwiastki zadowolić się wywalczeniem sobie prawa do czynnego udziału w budowie życia, a po ich wyzwoleniu mogą nawet zawrzeć pokój i sojusz z przeciwnikiem i żyć z nim zgodnie, nie płacąc mu pięknem za nadobne; to znaczy, mogą nietylko nie odmawiać mu prawa do budowy życia, ale go nawet wołać na pomoc. Lecz może być także inaczej, jak to na wojnie, która się czasami kończy zagładą przeciwnika i dzikim tryumfem zwycięzcy: pierwiastki irracyonalne mogą się domagać nie tylko współudziału w budowie życia, ale i monopolu w jego budowie, mogą nie chcieć paktować ze zwyciężonym rozumem, mogą go i zniszczyć, a przynajmniej odmawiać mu jego słusznych praw, mogą powiedzieć sobie, jak niegdyś sobie Rousseau mówił: »Człowiek, który rozmyśla, jest zwyrodniałem zwierzęciem«. Mogą także irracyonalne pierwiastki duszy ludzkiej chcieć budować nowy gmach życia, nie licząc się zupełnie z jego realnymi warunkami i możliwościami, mogą przy tej budowie zupełnie zapomnieć o tem, że człowiek dopóty przynajmniej, dopóki żyje na

ziemi, może budować gmachy tylko na ziemi. Albo mogą jeszcze mówić sobie te irracyonalne pierwiastki, jak mówił sobie kiedyś Słowacki:

Ani rola, ni handel, ni prac rozdzielenie
Nie jest źródłem bogactwa kraju, lecz natchnienie.

W dziedzinie nauki mogą żądać dla siebie więcej praw i udziału, niż się im należy, mogą np. lekceważyć zupełnie pracę zmysłów i rozumu i ogłosić niektóre z pośród siebie, np. intuicyę, za jedyne źródło wiedzy i za jedyne kryteryum prawdy. W dziedzinie życia politycznego mogą także chcieć odgrywać rolę rozstrzygającą, uciekając się np. do takiej swoistej logiki (zna ją dobrze historya polska): na świecie panować powinna sprawiedliwość, takie jest przecie prawo boże, — a więc kto, chociaż słaby, zerwie się przeciwko silniejszemu, to, o ile tylko jego sprawa jest słuszna, musi ją wygrać, choćby mu przyszło kijami zdobywać armaty. W dziedzinie sztuki pierwiastki irracyonalne, zwłaszcza fantazya i uczucie, mogą i mają zupełne prawo patrzeć z pogardą na takie dzieło sztuki, które powstało bez ich udziału; ale równie dobrze mogą czasami wymagać dla siebie monopolu w procesie twórczości; twórcza fantazya np. może przestać zupełnie liczyć się już nie tylko z logiką rozumu, ale nawet z logiką illuzyi estetycznej, może ogłosić rozwagę za wroga wszelkiej sztuki, a swój własny pęd za nieomylne

kryteryum piękna: że tak nieraz bywało, o tem wie coś historya literatury.

I tak na każdem polu romantyzm może się przeradzać (albo wyradzać) w hyperromantyzm, albo, jeśli kto woli, w pseudoromantyzm. A raczej nie tylko może, ale się w rzeczywistości nieraz wyradzał: indywidualizm romantyczny przybierał często objawy chorobliwe. Rzućmy przynajmniej okiem na niektóre z tych objawów, choćby dlatego, żeby nie być posądzonym o stronniczość względem romantyzmu, o to, że się widzi jedynie jego objawy dodatnie, a zamyka oczy na ujemne.

IV. Niektóre objawy hyperromantyzmu ([23])

Sam punkt wyjścia indywidualizmu romantycznego — walka z przytłaczającym jednostkę uniwersalizmem oświecenia — był bez żadnej wątpliwości objawem zdrowia moralnego; nie tylko społeczeństwo, ale i jednostka ma swoje prawa, i nie tylko społeczeństwo, ale i jednostka może dokonać wielkich czynów. Kto wie nawet, może i — większych? Kto rozstrzyga o pochodzie historycznym ludzkości: wielkie jednostki, czy szary tłum? Romantyzm dał na to pytanie stanowczą odpowiedź: jednostki, mianowicie jednostki wielkie i mające świadomość swojej wielkości. »Doszedłem do przekonania — pisał kiedyś romantyk

niemiecki, Immermann — że jedynie jednostka może pchnąć ludzkość na nowe tory, że nie było jeszcze wypadku w historyi, żeby np. sto tysięcy przeciętnych ludzi stworzyło coś nowego« [24]). Zdanie to podpisaliby z pewnością obydwiema rękami i Beniamin Constant i Byron i Shelley. O czci Carlyla dla wielkich bohaterów niema co i mówić. Mickiewicz wahał się przez pewien czas, czy w tłumie, czy w jednostce spoczywa nowe kryteryum prawdy życiowej, i, co za tem idzie, czy tłum, czy jednostki rozstrzygają o losach narodów i ludzkości, ale ostatecznie, w *Prelekcyach paryskich*, przechylił się stanowczo na stronę wielkiej jednostki. Słowacki jest autorem *Króla Ducha*, tego dosyć. Czy ten punkt widzenia jest słuszny, czy nie, na to pytanie niech sobie odpowiada socyologia; dosyć, że, raz jeszcze, wiara w potęgę jednostki, jej marzenia o tem, żeby ruszyć z posad bryłę świata, jest objawem zdrowia, twórczej i szlachetnej energii życiowej.

Lecz objawem już nie zdrowia, tylko choroby moralnej, była słynna romantyczna teorya genialnej swobody. Szacunek jednostki dla samej siebie wyrodził się w samoubóstwienie, — w ubóstwienie wszystkich bez wyjątku pierwiastków własnej duszy, dodatnich i ujemnych. W czem upatrywał taki Fryderyk Schlegel wartość człowieka, jego główną cnotę? Jedynie w jego odrębności od innych ludzi, — w jego oryginalności.

O tem, że Fichte, choć był wyznawcą teoryi genialnej swobody, pragnął jednak, żeby świat był dla człowieka przedewszystkiem areną dla realizowania jego ideałów moralnych, — o tem zapomniał Fryderyk Schlegel, jak zapominali inni romantycy niemieccy. »Ja sam jestem jedynem prawem w całej naturze« — mówi jeden z bohaterów Tiecka. Pracować dla ojczyzny, dla ludzkości — niema głupich: czy nie lepiej kształcić samego siebie, wleźć, jak ślimak, w swoją własną skorupę? Czy nie taki wniosek płynie ze słynnej rady Fryderyka Schlegla, aby nie trwonić swych zasobów duchowych na pracę nad społeczeństwem, aby raczej żyć jedynie w boskim świecie nauki i sztuki, aby się tylko kształcić i kształcić? Słuszną i głęboką uwagę uczynił Hettner w swej znakomitej charakterystyce niemieckiej szkoły romantycznej w jej stosunku do Goethego i Schillera, że ci dwaj wielcy poeci, niezadowoleni ze smutnej rzeczywistości, jaka ich otaczała, uciekali tylko z tej, smutnej, rzeczywistości, kiedy tymczasem romantycy niemieccy uciekali z rzeczywistości w ogóle, i to poczytując tę ucieczkę nie za *malum necessarium,* tylko za naczelną zasadę, za program życia, obowiązujący wielkiego człowieka. A tak było nie tylko w romantyzmie niemieckim. Już przecie Rousseau uciekał od świata, nie poczuwając się względem niego do żadnych obowiązków i poczytując go za przeszkodę do rozwinięcia bogactw

własnej duszy, które się niby tylko w samotności rozwinąć całkowicie mogą, nie mówiąc już o tem, że świat przeszkadzał mu do jego ulubionego zajęcia — do marzeń. A cóż mówiła pani de Staël? »Stosunki z ludźmi przyćmiewają światło umysłu, zabijają energię duszy; talent, miłość, moralność — te ognie niebieskie rozpłomieniają się jedynie w samotności«. Z romantyków angielskich wystarczy wymienić Shelleya, który mówi przecie w *Alastorze*, że życie poety, marzyciela, usuwającego się od ludzi, oddającego się tylko marzeniom, ma większą wartość od pracy społecznej. I w naszym romantyzmie dałoby się znaleźć przykłady, jeżeli nie takiej apoteozy, to pragnienia samotności, hasła odosobnienia się od świata.

I czegoż więc w tym nowym roku będę żądał?
Samotnego ustronia, dębowej pościeli,
Skądbym już ani blasku słońca nie oglądał,
Ni śmiechu nieprzyjaciół, ni łez przyjacieli.

Tam do końca, a nawet i po końcu świata,
Chciałbym we śnie, z którego nic mię nie obudzi,
Marzyć, jakem przemarzył moje młode lata:
Kochać świat, sprzyjać światu — z daleka od ludzi...

To Mickiewicz. A Słowacki:

Nie! nie chcę raju — lecz proszę proroka,
Niech mojej duszy da stepy bez końca,
Dzikie i puste, bezbrzeżne dla oka
I wiecznie wrzące promieniami słońca...

Niech dla rajskiego duszy zachwycenia,
Step ten mych wrogów okryją mogiły...
O takiem szczęściu serce moje marzy.
Ach! wtenczas będę spokojny! szczęśliwy!
Niech tylko żaden, żaden człowiek żywy,
Tej samotności przerwać się nie waży.

Tylko że w romantyzmie polskim takie pragnienia i hasła były zawsze jedynie przelotne, nie podnoszono ich nigdy do wysokości i godności programu życiowego; przecie jednym z najważniejszych tytułów polskiej poezyi romantycznej do wielkości jest jej charakter społeczny, przedziwna harmonia ideału indywidualnego z ideałem służby narodowej.

Nierównie już częściej spotykamy się w naszej poezyi romantycznej z innym objawem hyperromantyzmu, a jest nim tak zwany idealizm magiczny, którego źródła tkwią także w wybujałym indywidualizmie.

Jeżeli się, jak to często bywało u romantyków, za alfę i omegę świata uzna samego siebie, to do poczytania wszystkiego, co swoje, za wielkie, a nawet za święte, już tylko jeden krok. Prawda, bardzo często człowiek ubóstwia nie to, co ma, ale przeciwnie to, czego nie ma. Nietzsche wiedział i czuł, że jest człowiekiem słabym, ale tej swojej słabości nie ubóstwiał, zupełnie przeciwnie: ubóstwiał siłę i wymarzył sobie nadczłowieka, któryby posiadał to właśnie, czego jemu brakowało,

który jest jego przeciwieństwem. Ale może być także inaczej. Kto ma świadomość swojej bezsilności, ten się zrazu często z nią szamoce i rwie do czynu; kiedy widzi, że wszystko napróżno, cierpi, ale, rozumie się, szuka pociechy i znajduje ją — w czem? w przekonaniu, a raczej w przeświadczeniu, w uczuciowej wierze, że jego bezsilność jest jednak pewną wartością, choćby np. estetyczną, że brak sił, brak woli jest w człowieku pięknością, poezyą: iluż to bohaterów romantycznych — we wszystkich literaturach — podziwiało się w swojej bezczynności i bezsile! Niedosyć na tem: swoją bezsilność poczytuje niekiedy człowiek za wartość moralną, za zasługę, a nawet — za czyn; apoteoza cichej, biernej ofiary w niektórych utworach polskiej poezyi romantycznej, np. w *Posłaniu do braci wygnańców* Brodzińskiego, albo w *Resurrecturis* Krasińskiego, jest niczem innem, tylko poetyzowaniem bezsilności, jest ratowaniem się człowieka bezsilnego, który może zrazu boi się tylko, żeby nie stracić dla siebie szacunku, żeby ocalić w sobie poczucie własnej wartości, ale potem tę ocaloną, a często tylko wymarzoną, wartość podwaja i potraja, aż nakoniec poczytuje ją za pewniejszy środek do osiągnięcia celu, niż wolę, niż siłę, niż czyn.

A zresztą — co to jest czyn? pytali nieraz romantycy wszystkich krajów; czy, żeby coś uczynić, trzeba koniecznie do tego czegoś przyłożyć

rękę w dosłownem, fizycznem, materyalnem znaczeniu? I odpowiadali na to pytanie — jedni, żeby osłonić i usprawiedliwić własną bezsilność, a niejednokrotnie i własne lenistwo, inni zaś w dobrej i głębokiej wierze w potęgę idealnego pierwiastku człowieka — odpowiadali: n i e, do spełnienia czynu nie koniecznie potrzeba przyłożyć rękę, wystarczy np. głęboko wierzyć, gorąco się modlić, mocno chcieć, bardzo kochać, krótko mówiąc, do spełnienia czynu, choćby największego, choćby najtrudniejszego, wystarczy — tak czy inaczej — natężyć, podnieść, rozpalić ducha. Oto jaką prawdopodobnie drogą powstało w romantyzmie pojęcie idealizmu magicznego. Najwybitniejszym przedstawicielem tego objawu psychiki romantycznej w Niemczech był, jak wiadomo, Novalis, który — rzecz to niezmiernie znamienna — był człowiekiem bardzo słabego zdrowia (i umarł w kwiecie młodości). I właśnie w bezsilności fizycznej Novalisa w przymierzu z jego szlachetną, marzycielską, czystą, ale chorą duszą, tkwi główne źródło jego idealizmu magicznego, to znaczy jego ułudy, że człowiek o umyśle genialnym, o duszy poetycznej, a do tego moralny i religijny, ma nieograniczoną, niemal absolutną, magiczną, potęgę nad naturą, nad ludźmi, nad światem całym, że taki człowiek jest cudotwórcą, że się może uleczyć choćby z najcięższego kalectwa, sprawić, że

mu ręka odcięta odrośnie, że umrze naturalną śmiercią w oznaczonym czasie itd.

Ten idealizm magiczny to rzecz bardzo stara — istniał on już i podobno jeszcze istnieje w Indyach, znały go dobrze i wieki średnie; nie wyrzekły się go i czasy nowsze, o czem u nas świadczy choćby poezya Konopnickiej, Tetmajera, Staffa i filozofia Lutosławskiego. Bez snów o potędze człowiek żyć nie może! A powstają one najczęściej w stosunku odwrotnym do posiadanej potęgi, do realnych sił, — najczęściej, ale nie zawsze: bo mogą także powstawać z poczucia siły. Kiedy Kant wygłaszał wspaniałe hasło: »Możesz, boś powinien«; kiedy Mickiewicz wołał:

Tam sięgaj, gdzie wzrok nie sięga,
Łam, czego rozum nie złamie! —

wtedy były to sny o potędze ludzi mocnych, nie były żadnym idealizmem magicznym, opierały się bowiem nie tylko na wierze w potęgę pierwiastku duchowego człowieka, ale nadewszystko na silnej i dobrej woli, na woli do czynnego, naprawdę *czynnego*, udziału w pracy wieków, do realnej, ciężkiej *pracy* nad ziszczeniem tych snów wspaniałych. Lecz właśnie tej silnej i dobrej woli często brakowało romantykom: w ich marzeniach zatracało się zupełnie trzeźwe pojęcie *czynu*, i dlatego to ich marzenia bywały często jedynie... łudzeniem samych siebie. Zresztą nawet ludzie

silni w pewnych chwilach życia, w pewnych stanach duchowych, podlegli tym złudzeniom, nadewszystko poeci ze swą romantyczną wiarą w cudotwórczą potęgę poezyi. Taką chwilę miał na szczycie góry Mont-Blanc Kordyan, któremu się zdawało, że może

. . . . . . zruszyć lawiny, potem lawin śniegi,
Zawieszone nad siołem,
Zakrywać ręką lub czołem.

Ale cóż mówić o Kordyanie, albo o Księdzu Marku, którego Słowacki obdarzył taką potęgą ducha, że jego »sztychem« rozsadzał armaty moskiewskie, kiedy i Mickiewicz miewał takie sny o potędze:

Człowieku! Gdybyś wiedział, jaka twoja władza!..
Ludzie! Każdy z was mógłby samotny, więziony,
Myślą i wiarą zwalać i podźwigać trony.
. . . .
. . . . W chwilach mej siły, wysoko,
Kiedy na chmur spojrzę szlaki
I wędrowne słyszę ptaki,
Żeglujące na ledwie dostrzeżonem skrzydle:
Zechcę i wnet je okiem zatrzymam, jak w sidle..
Stado pieśń żałosną dzwoni,
Lecz, póki ich nie puszczę, Twój wiatr ich nie zgoni...
Kiedy spojrzę w kometę z całą mocą duszy,
Dopóki na nią patrzę, z miejsca się nie ruszy...

Ale cóż znamienniejszego, że te swoje sny o potędze umieścił Mickiewicz... w więzieniu! Bo

na całym świecie niema i nie może być żyźniejszego gruntu dla snów o potędze i wolności, jak bezsilność i niewola. Tak, śmiało powiedzieć można, że sny o potędze romantyków polskich to często cudowne, ale smutne, kwiaty, wyrosłe na grobie wolności ojczyzny. Takim kwiatem jest i mesyanizm polski, nie ten naturalnie, który wierzył i uczył, że Polska o własnych siłach zmartwychwstanie i wprowadzi świat na nowe tory, — taka wiara była objawem i dowodem zdrowia moralnego, była romantyzmem, ale nie hyperromantyzmem, — ale ten mesyanizm, który wierzył i uczył, że Bóg może nas zbawić bez nas samych, który apoteozował cichą i bierną ofiarę: to mesyanizm hyperromantyczny, albo, jak słusznie powiedział Pawlikowski, dekadencki, to choroba, nie zdrowie.

Jeden jeszcze chorobliwy objaw romantyzmu: tak zwana »miłość romantyczna«. Czem się ona różni od miłości zwykłej? Nie romantyzm odkrył tę prawdę, że miłość jest potęgą życiową, ale on dopiero wyniósł tę potęgę na niebywałe, fantastyczne wyżyny, a nadto do niebywałych, fantastycznych rozmiarów rozszerzył arenę jej działalności.

Już Rousseau poczytywał miłość za punkt środkowy życia, i to nie tylko życia gruchającej pary, ale całego świata, za oś, około której świat się obraca; mniemał przecie, że (jak to ironicznie,

a tym razem zupełnie słusznie, mówi Lasserre) zerwanie nici miłosnej, łączącej dwoje kochanków, jest dla świata większą klęską, aniżeli np. śmierć Newtona.

Wraz z zawodem miłosnym kończy się i powinien się kończyć dla człowieka świat, i nie pozostaje człowiekowi nic innego, tylko odebrać sobie życie; przecie zawód w miłości jest najlepszym dowodem, że świat jest głupi, zły, podły, że Pan Bóg jest niesprawiedliwy i okrutny; poza miłością niema nie tylko szczęścia, ale także i obowiązku — dlaczego? dlatego, że miłość jest nie tylko największem szczęściem, ale i najwyższym obowiązkiem; stąd wniosek, że kto nie kocha, ten nietylko nie zaznał prawdziwego szczęścia i wogóle nie zaczął jeszcze żyć, ale nie zaczął jeszcze pełnić swego obowiązku: tak oto mniej więcej pojmowali od czasów Roussa miłość romantyczna — nie wszyscy na szczęście, bo przecie w *Cierpieniach Wertera*, albo w czwartej części *Dziadów*, jest już przezwyciężenie uczucia i pojęcia tej »miłości romantycznej«, — nie wszyscy, ale po większej części. Niedosyć na tem. Miłość uchodziła często nie tylko za najwyższe szczęście, za sens życia, ale za s z t u k ę i za r e l i g i ę.

Sztuką stawała się miłość dlatego, że ją sztucznie pielęgnowano, a to zapomocą fantazyi, będącej często zaklętym wrogiem prawdy i siły uczucia. Dla kogo miłość nie była jeszcze faktem

uczuciowym, ten, słysząc na wszystkie strony, że ona jest osią świata i najświętszym ze wszystkich obowiązków, wmawiał w siebie jej uczucie, tworzył je zapomocą fantazyi, która znajdowała obfity pokarm w literaturze, i kochał ten wyśniony, wymarzony obraz; a potem z tym wyśnionym obrazem zlewała się w jedną całość jakaś rzeczywista istota, na którą się patrzało przez jego pryzmat, i tym sposobem kochało się nie tyle realną istotę, ile swoje własne marzenie: czy nie taką czasem była miłość Słowackiego ku pannie Śniadeckiej, czy nie taka czasem miłość, wymarzona, odzwierciedliła się W *Szwajcaryi*? Zresztą i Gustaw Mickiewicza wyznaje otwarcie, że szukał

. . . . tej boskiej kochanki,
Której na podsłonecznym nie bywało świecie,
Którą tylko na falach wyobraźnej pianki
Wydęło tchnienie zapału,
A żądza w swoje własne przystroiła kwiecie...

Religią zaś, albo raczej bałwochwalstwem, stawała się miłość dlatego, że ją poczytywano za świętość, przed którą wszystko, bez wyjątku wszystko, musi iść w szary kąt; kto nie idzie za głosem miłości, nie oglądając się na nic i na nikogo, ten gwałci prawo boże, bo miłość jest największem prawem bożem: tak myśleli nie tylko romantycy niemieccy, ale i francuscy, a i w spowiedzi Gustawa nie brak podobnego rodzaju pojęć. Musset zaś w swej *Spowiedzi dziecięcia wieku*

rozwija myśl, że namiętność jest rzeczą świętą, i że ci, których ona nawiedza, powinni ją błogosławić, choćby była źródłem najokrutniejszych udręczeń, bo to jedyne dobro, jedyna prawda, jedyna religia. Zdradzić żonę albo męża i pójść za głosem namiętności to dla pani de Staël nie tylko rzecz dozwolona, to święty obowiązek, bo miłość, jako świętość, uświęca wszystko.

Za tym bałwochwalczym kultem miłości, jako najwyższej wartości życiowej, poszło rozszerzenie jej areny poza właściwą jej dziedzinę, uczuciową. Że miłość jest, a przynajmniej bywa, czynnikiem, sprzyjającym rozwojowi czy to woli, czy umysłu, że miłość może dać duszy ludzkiej skrzydła, na których się łatwiej wzniesie w krainę wiedzy, — o tem wątpić może tylko ten, kto całą duszą nie kochał, o tem wiedzieli też dobrze poeci już przed epoką romantyzmu, a i po epoce romantyzmu o tem nie zapomnieli, jak świadczy o tem tak pięknie pieśń Asnyka:

»Ja ciebie kocham!« Ach, te słowa
Tak dziwnie w mojem sercu brzmią!

Lecz romantyzmowi tego było mało. On poczytał miłość za bezpośrednie źródło wiedzy, za klucz do otwierania najskrytszych przybytków świata, za środek do poznania absolutu, za jedyną realizacyę dążenia człowieka do nieskończoności. Przyplątały się nadto do takich pojęć pierwiastki

idealizmu magicznego: miłość i namiętność poczytywano za siłę cudotwórczą, która samym faktem swojego istnienia może wywierać wpływ choćby na całą ludzkość, na cały świat. Musset np. otwarcie wyznaje, że się spodziewa, iż jego miłość ku pani Sand rozpocznie, nie mniej ani więcej, tylko nową epokę, epokę szczęścia, w historyi całej ludzkości.

A to jeszcze nie wszystkie kwiaty tego bukietu (wątpliwej świeżości i piękności), który się nazywa »miłością romantyczną«: są przecie jeszcze różne brednie romantyków niemieckich, Fryderyka Schlegla, Baadera, Novalisa, np. o androginie, o tem, że androginą był pierwszy człowiek, nieboszczyk Adam, i że dążeniem porządnego człowieka powinno być powrócić do tej pierwotnej syntezy mężczyzny i kobiety. Że głównem, jeśli nie jedynem, źródłem takich i tym podobnych bredni jest, nazywając rzecz po imieniu, erotomania, to chyba nie podlega najmniejszej wątpliwości. U nas rzecznikiem całokształtu teoryi miłości romantycznej będzie dopiero Przybyszewski. Lecz dajmy temu już pokój. Jedno tylko jeszcze o miłości romantycznej. Rozszerzenie zakresu miłości poza jej właściwą sferę zaszkodziło może, a nawet z pewnością, wyznawcom tej teoryi, zaszkodziło i poezyi, ale nie zaszkodziło na szczęście ani logice, ani teoryi poznania. Ale estetyce — zaszkodziło. W pojęciu to miłości romantycznej ma

swoje źródło pogląd, który i dziś jeszcze ma wyznawców, że poczucie piękna powstało z popędu miłosnego, że pierwotna sztuka to dziecię miłości płciowej: tu niechaj wolno będzie przytoczyć zdanie Teodora Lippsa, że taki pogląd mógł powstać jedynie w głowie erotomanów i dekadentów, a nie estetów i filozofów.

V. Wartości życiowe romantyzmu

Lecz nie byłoby końca, gdyby się chciało wymieniać i charakteryzować wszystkie zwyrodnienia romantyzmu; kto ciekaw, znajdzie ich dowoli w książkach Lasserra, Seillèra i innych krytyków francuskich, którzy w ostatnich czasach tak dużo pisali o romantyzmie, przyczem najczęściej nie chcieli, czy też nie umieli, odróżniać romantyzmu od hyperromantyzmu, i dlatego ich sąd o tym potężnym prądzie życia duchowego musiał wypaść ujemnie. I właśnie w tem nieodróżnianiu romantyzmu od hyperromantyzmu, istoty prądu, który był, raz jeszcze, zdrowiem, nie chorobą, od jego zwyrodniałych objawów, tkwi źródło nieporozumień i często jaskrawych sprzeczności w sądach o wartościach życiowych romantyzmu. Jedni przypisują mu wielkie wartości dodatnie, inni poczytują go za ciężki i szkodliwy błąd historyi, a nawet wręcz za obłęd. Ci wrogowie romantyzmu nie biorą pod uwagę jego źródeł historycznych,

nie rozumieją tej prawdy dziejowej, że romantyzm był walką z martwemi prawdami oświecenia, podjętą w imię prawd żywych; materyału zaś do aktu oskarżenia przeciwko romantyzmowi szukają jego wrogowie prawie wyłącznie w archiwach hyperromantyzmu i na podstawie tego aktu ferują wyroki. Wyroki to równie niesłuszne, jakimi byłyby wyroki o oświeceniu, o tym wielkim i błogosławionym, bo walczącym z niewolą myśli, z krzywdą polityczną i społeczną, prądzie, gdyby go kto sądził na podstawie jego zwyrodniałych pierwiastków, zamykających oczy na zdrowe. Albo, np. czy słusznym byłby sąd o klasycyzmie polskim, gdyby się opierał na pismach Osińskiego i Koźmiana, a nie na pismach Krasickiego, Fredry i Jana Śniadeckiego? Jeżeli się odróżnia klasycyzm od pseudoklasycyzmu, to jakiem prawem nie odróżnia się romantyzmu od hyperromantyzmu? —

Jeden z najszlachetniejszych myślicieli, jakich przez całe wieki swego istnienia wydała Francya, Guyau, słusznie powiedział, że każda reakcya, która protestuje przeciwko jakiemuś nadużyciu, z wielką łatwością wpada w nadużycie przeciwne. A i Kant prawdę powiedział, że niema na świecie ani jednej rzeczy tak czystej, którejby człowiek nie powalał i nie pokalał swemi brudnemi rękami. Tak właśnie było z romantyzmem: wpadał często w nadużycia, przeciwległe względem tych, prze-

ciwko którym protestował, walali go i kalali ludzie. Czy przez to jego zasługi, które w swoim czasie położył, walcząc ze zwyrodnieniem oświecenia, wlewając w dusze ludzkie nowe życie, przestają być wielkiemi? Nie, nie i nie! On to dopiero w epoce, kiedy rozum rościł sobie prawo do wszechwładztwa i żądał dla siebie czci bałwochwalczej, upomniał się o prawa dla innych pierwiastków duszy i zapędził je do pracy nad budową kultury. On wyzwolił indywidualność człowieka z ciasnych pęt szablonu uogólnień ideowych i z niemniej ciasnych nakazów etyki społecznej: nie burząc jej wcale, owszem poczytując dobro ludzkości za najwyższy ideał, on dopiero zrozumiał, że pełnia rozwoju społeczeństwa zależy od pełni rozwoju jednostek. Dziedzinę nauki swojem wspaniałem hasłem »łam, czego rozum nie złamie« nie tylko rozszerzył, ale nadto pomnożył jej siły, ofiarując na jej usługi uczucie, fantazyę i intuicyę, które wolno rozumowi kontrolować, ale których usługami pogardzać mu nie wolno. Że odrodził poezyę, szkoda czasu mówić; on to ją dźwignął na takie wyżyny, na jakie się przed nim wdarli w czasach chrześcijańskich dwaj tylko poeci: Dante i Szekspir.

Ale to wszystko jeszcze nic w porównaniu z trzema innemi, największemi, zasługami kulturalnemi romantyzmu.

Pierwszą jest, że kosmopolityzmowi oświece-

nia przeciwstawił ideę narodową, że on dopiero zrozumiał i odczuł głęboko, co to jest narodowość, co to jest ojczyzna i czem mogą być i powinny narody w budowie Królestwa Bożego na ziemi; on dopiero wpoił w nas wiarę, że Pan Bóg, kiedy myśli o naszej ziemi, to myśli narodami.

Drugą zasługą jest, że uniezależnił moralność od poziomych haseł dobrobytu, że ją wyniósł na niebywałe przedtem, idealne, wysokości, że oparł jej nakaz nie na interesie osobistym, czy społecznym, ani na chłodnem rozumowaniu, które nigdy nie dowiedzie, że trzeba być moralnym, tylko na wyższym od wszystkich interesów i rozumowań głosie jakiejś irracyonalnej cząstki duszy, która woła: »Możesz, boś powinien«, »Idź i czyń«!

A trzecią zasługą jest, że on dopiero w duszach ludzkich, w których zimne oświecenie zgasiło i zdusiło płomień uczuć religijnych, rozniecił go na nowo, że te uczucia uniezależnił od intellektu, jako odrębne, wielkie i święte królestwo duszy ludzkiej, z którego ona czerpie wiarę w życie często wbrew intellektowi i wbrew strasznej rzeczywistości i z którego bierze siły do walki w imię najwznioślejszych ideałów narodowych i ogólnoludzkich. Bez romantycznej wiary w wartość życia, bez romantycznego zapału, bez romantycznego idealizmu — żyćby nie warto; bez tych skarbów nie tylko, jakby powiedział Asnyk,

Maleją pieśni pośród nas,
ale także
I pierś maleje człowiecza.

Bo jedynie ten, kto te skarby posiada, będzie walczył o żywą prawdę

I nieśmiertelną życia treść
Dobędzie z prochu i kału,
I rzeczywistość zdoła wznieść
Za sobą do ideału.

A jeżeli nie zdoła? To i cóż z tego? Żywą prawdą jest niekoniecznie tylko to, co się da natychmiast zrealizować; żywa prawda długo, czasami przez wieki całe, żyje tylko w duszy ludzkiej, zanim wyleci z niej na świat i przyobłecze się w ciało. Otóż romantyzm nauczył człowieka kochać i taką żywą prawdę, prawdę serca, prawdę ideału, i walczyć o nią i wierzyć, że,

Choć nie dojdzie, chociaż padnie,
Przecie życia nie roztrwoni,
Bo najlepsza cząstka życia
W takiej walce i pogoni.

Warto choćby widzieć zdala
Ów zaklęty gmach z kryształu:
Warto, płacąc krwią i bólem
Wejść w krainę ideału.

I właśnie ta wiara, że warto, to najwspanialsza spuścizna po romantyzmie, spuścizna królewska i — nieśmiertelna.

PRZYPISKI

(1) *Panteon* II, 607—608. Z definicyj romantyzmu, podanych przez romantyków polskich, zasługuje nadewszystko na uwagę definicya Krasińskiego w liście do ojca z dnia 29 maja 1830: »Klasyczność jest polem, nad którem zimny i namiętności pozbawiony rozsądek dzierży wieczne panowanie, kiedy tymczasem romantyzm, będąc rzeczą, pochodzącą z natchnienia, rzeczą, przepisom obcą, bo zmienną, jak serca zapały, jak chęci, namiętność, należy do duszy, do serca«. (Kallenbach, *Zygmunt Krasiński* I, 169).

(2) *Romantyzm, gawęda literacka*, 65.

(3) *Istota, nastrój zasadniczy i znaczenie romantyzmu* w *Bibliotece Warszawskiej* 1905, I, 213.

(4) *Legenda młodej Polski*, 28.

(5) *Głosy wśród nocy*, 13 nast.

(6) *Romantyzm a mesyanizm*, 11 (odbitka z V *Rocznika Towarzystwa przyjaciół Nauk* w Wilnie).

(7) *Romantyzm; historya wyrazu i konstrukcya pojęcia* w *Przewodniku Naukowym i Literackim*, 1910, str. 710.

(8) Tamże, 800.

(9) *Romantyzm, przyczynki do krytyki pojęcia*, Lwów, 1917 (odbitka z *Pamiętnika Literackiego*, XV).— Mieczysław Smolarski w szkicu *Romantyzm polski*

i drogi poezyi (w *Przeglądzie Narodowym*, t. X, r. 1912) nie daje definicyi romantyzmu, chyba że kto za definicyę poczyta zdania, że »romantyzm nie polega wyłącznie na uczuciu lub idealizmie, lecz na przewadze jednego z tych pierwiastków, na pewnej nierównowadze duszy ludzkiej« (str. 281), albo, że, »kiedy klasycyzm opiera się na równowadze uczucia, rozumu i wyobraźni, a w utworach złotej epoki rzymskiej nawet na tak ścisłym związku ze światem zewnętrznym, że stał się poezyą dosytu, to romantyzm posiada zawsze jakąś cechę przeważającą, przewagę uczucia, idealizmu, choćby zmysłów, owej balzakowskiej *poésie des sens*, o ile nie wpada w zadowolony z siebie naturalizm« (str. 282). — Natomiast daje swoją własną definicyę romantyzmu, a raczej »epoki romantycznej«, ks. A. P. w artykule, napisanym z powodu pierwszego wydania niniejszej rozprawy (w *Roku polskim* 1917), p. t. *Nowy pogląd na istotę i zasługi kulturalne romantyzmu* (w *Miesięczniku katechetycznym i wychowawczym*, 1917, zeszyt 6—7). »Epoką romantyczną nazywamy nowy rozkwit poezyi w drugiej połowie XVIII i pierwszej XIX wieku, w której uczucie, wyobraźnia, indywidualizm, tęsknota do ideału zdobywają przewagę nad racyonalizmem oświecenia, którą znamionuje także upodobanie w cudowności, w baśniach ludowych, a szczególnie w wyobrażeniach i właściwościach duchowych średniowiecznego społeczeństwa katolickiego« (str. 324). Definicya ta wyróżnia się z pośród innych swoją niedołężnością i ciasnością; nie mówiąc bowiem już o tem, że »tęsknota do ideału«, jako dziecię uczucia i wyobraźni, nie może stać z niemi w jednym szeregu, jako ogniwo samodzielne, ani o tem, że umieszczanie indywidualizmu w jednym szeregu z uczuciem i wyobraźnią także nie może być poczytane za cnotę logiczną, — pytamy, co znaczy w zdaniu

»którą znamionuje także upodobanie w cudowności« owo »także?« przecie »upodobanie w cudowności, w baśniach ludowych« jest skutkiem przewagi uczucia i wyobraźni nad racyonalizmem oświecenia, nie zaś tylko dodatkiem do tej przewagi. A jakby autor pogodził upodobanie »w wyobrażeniach i właściwościach duchowych średniowiecznego społeczeństwa katolickiego«, upodobanie, które poczytuje za jedną z cech znamiennych romantyzmu, z tak znamiennym dla całego jednego prądu poezyi romantycznej buntem przeciwko owym »wyobrażeniom i właściwościom duchowym średniowiecznego społeczeństwa katolickiego?«.

([10]) Tamże, 30—31.

([11]) *Romantyzm i jego skutki* (w *Ateneum*, 1876, II).

([12]) Rok 1912, nr. 37—40. — Z nowszych sądów o politycznych wartościach romantyzmu na szczególną uwagę zasługują sądy Wasilewskiego w książkach: *O sztuce i człowieku wiecznym* i *Myśl przebudowy*. — Zdziechowski (*Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, dwa tomy) rozpatruje romantyzm jedynie ze stanowiska religijno-moralnego.

([13]) Julian Schmidt, *Geschichte der Romantik in dem Zeitalter der Reformation und der Revolution*. — Z uczonych angielskich Craik mówił o poezyi romantycznej za czasów Szekspira i Miltona (*A compendious history of english literature and of the language from the Norman Conquest*).

([14]) Burckhardt, *Griechische Culturgeschichte* II, 32. — O romantyzmie w Rzymie pisze K. Morawski, *Owidyusz i elegicy w epoce Augusta*, 71.

([15]) Deschanel, *Le romantisme des classiques*.

([16]) Cywiński j. w.

([17]) O wyrazie »romantyzm«, oprócz wspomnianej rozprawy Kleinera, ob. jeszcze pracę Aleksandra Łu-

ckiego: *Pochodzenie wyrazu romantyzm i ewolucya jego znaczenia (Pamiętnik Literacki X).*

([18]) »La définition du romantisme n'est pas une question de doctrine, elle est une question d'histoire; et le mot de romantisme, n'ayant point en soi de signification principale ou première, n'est rempli que des sens différents dont les hommes et les oeuvres l'ont chargé« (*Manuel de l'Histoire de la Littérature française*, 420). — Łempicki (j. w. 16) twierdzi, że postulat: »Nie filozofia historykowi, tylko historya filozofowi powinna dyktować, co to jest romantyzm«, — jest nie do spełnienia, ponieważ historyk, konstruując pojęcie romantyzmu, »jako zjawiska czasowo ograniczonego«, musi »na całej rozmaitości objawów dokonać wyboru, wybierać zaś musi podług pewnych kryteryów, a byłoby samoułudą twierdzić, że te kryterya, zasady są zaczerpnięte z historyi samej«; najlepszym dowodem, że ten postulat jest nie do spełnienia, jest w oczach Łempickiego to, że autor niniejszej rozprawy »wprowadza pojęcie hyperromantyzmu«, a »wszak tego sam historyk dokonać nie może bez heteronomicznych kryteryów«. W tym poglądzie jest pewne nieporozumienie: ten lub ów prąd kultury, może historyk określić według kryteryów historycznych, ale później, po dokonaniu tej pracy, wolno mu wydać o tym prądzie swój sąd i posługiwać się przytem kryteryami heteronomicznemi, zależnie od takiej albo innej jego wartości.

([19]) Jak wiadomo, historycy literatury niemieckiej nazywają romantykami jedynie tych pisarzów, którzy wystąpili na widownię literatury dopiero w samym końcu XVIII wieku, to znaczy już po epoce najwspanialszego rozkwitu literatury niemieckiej. Tym sposobem rozdział o romantyzmie niemieckim wygląda bardzo kuso w porównaniu z rozdziałami

o romantyzmie w innych literaturach europejskich; kiedy inne narody zaliczają do romantyków swoich największych poetów — Anglia: Coleridga, Wordswortha, Blaka, Walter-Scotta, Byrona i Shelleya; Francya: Wiktora Hugo, Musseta, Alfreda de Vigny; Włochy: Manzoniego i Leopardiego; a Polska: Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego, — Niemcy swoich największych wielkości, Herdera, Goethego i Schillera, nie zaliczają do romantyzmu; zaliczają do nich braci Schległów, Schellinga, Fichtego, Schleiermachera, Tiecka, Novalisa, (którzy wszyscy nie warci, nie wyłączając Novalisa wody nosić za tamtymi trzema). Lecz to ograniczanie romantyzmu do t. zw. szkoły romantycznej (tak jak ją szczegółowo scharakteryzował Rudolf Haym w swojem znanem dziele o tysiącu stronicach i Oskar Walzel na stronicach stu pięćdziesięciu) jest raczej nominalne, aniżeli istotne. Uczeni niemieccy zdają sobie przecie sprawę, że pomiędzy t. zw. szkołą romantyczną a epoką burzy i zapędów istnieje ścisła łączność genetyczna, tak że wolno już nie tylko filozofowi, ale i historykowi, z czystem sumieniem zaliczyć tę epokę do epoki romantyzmu (znakomicie uwydatnił tę łączność już Hettner w pracy p. t. *Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhange mit Goethe und Schiller;* sąd o niemieckiej »szkole romantycznej« jest tu nierównie rozumniejszy i zdrowszy, niż w książkach Ricardy Huch, Maryi Dege-Joachimi i innych literatek niemieckich, entuzyazmujących się pomysłami i poezyą niemieckiej »szkoły romantycznej) W wydanym przed kilku laty w Anglii dziele zbiorowem w dwunastu tomach *Periods of European Literature edited by professor Saintsbury,* mówiąc nawiasem, jedynej dobrej historyi powszechnej literatury europejskiej (z wyjątkiem rozpaczliwie li-

chych rozdziałów, a raczej wzmianek o literaturach słowiańskich), — poświęcono epoce romantyzmu dwa tomy: *The romantic revolt by Ch. E. Vaughan* i *The romantic triumph by T. S. Omond.* Otóż historya buntu romantyzmu (opracowana nierównie lepiej od historyi jego tryumfu) nie krępuje się bynajmniej terminologią historyków niemieckich i zalicza cały *Sturm und Drang* do epoki romantyzmu.

([20]) Z. Łempicki (j. w. 27—28), protestując przeciwko ograniczaniu czasowemu romantyzmu, protestuje jednocześnie przeciwko ujmowaniu romantyzmu, jako reakcyi przeciwko oświeceniu, ze względu, że, »jak humanizm swoimi korzeniami tkwi w wiekach średnich i z nich czerpie soki żywotne«, »podobnie ma się rzecz ze stosunkiem romantyzmu do wieku oświecenia«. Tak jest istotnie: romantyzm począł się już w epoce oświecenia; niedosyć na tem, nieraz swoje soki żywotne czerpał z jego dorobku kulturalnego (np. w dziedzinie pojęć społecznych), nie mniej przeto w sumie swoich pierwiastków był stanowczą i bezwarunkową reakcyą przeciwko całokształtowi oświecenia, podobnie jak humanizm, jako ogólny prąd kultury, był reakcyą przeciwko całokształtowi średniowiecza. Ścisłej granicy czasowej pomiędzy wielkimi prądami kultury nigdy nie da się ustalić: w jednej i tej samej dobie krzyżują się z sobą i walczą prądy stare z prądami nowymi; jeśli nowe zwyciężają, wówczas zaczyna się w dziejach kultury epoka nowa, tj. tkwiąca w starej jedynie potencyalnie, albo w nikłych, albo nawet i potężnych, ale jeszcze nie powszechnych objawach.

([21]) Ks. A. P., polemizuje w cytowanym artykule z poglądem na zasługi kulturalne oświecenia, zwłaszcza z poglądem, że oświeceniu zawdzięczamy wolność

badań naukowych; zdaniem ks. A. P. »Kościół nigdy nie kładł tamy postępowi i badaniom naukowym« (j. w. str. 257). Co kto rozumie przez Kościół. Ci, którzy dowodzą, że Kościół nigdy nie krępował wolności badań naukowych, mają pospolicie, kiedy ich przycisnąć do muru, odpowiedź gotową: »Co innego Kościół, a co innego duchowieństwo«. Prawda, ale czy ci obrońcy Kościoła nie zapominają czasem o tem albo raczej czy chcą o tem pamiętać, że we wszystkich językach, nie tylko w polskim, przez wyraz Kościół zwyczajni śmiertelnicy pojmują także i duchowieństwo, że więc zarzuty, czynione przez nich Kościołowi, są nie zawsze, ale zwykle, zarzutami pod adresem duchowieństwa? Metoda tego zapominania jest, przyznać trzeba, niezmiernie dla niezwyczajnych śmiertelników wygodna, bo pomaga im pod płaszczykiem obrony Kościoła bronić samych siebie, ale czy to metoda naukowa, o tem niechaj wolno będzie zwyczajnym śmiertelnikom wątpić.

([22]) »Hegel wielkim jest — pisał Krasiński do Jaroszyńskiego (16 lipca 1839) — ale coś większego jeszcze znam od Hegla, to i właśnie owo życie, które wszystko porywa«.

([23]) Zdaniem Z. Łempickiego odróżnianie hyperromantyzmu od romantyzmu, jako prądu zwyrodniałego od zdrowego, jest zadaniem nie historyka, tylko moralisty (j. w. 15). Zgoda, ale czy ten, kto, jak piszący te słowa, pojmuje, romantyzm szeroko, jako prąd kultury wogóle, a nie patrzy nań jedynie, jako na problem poetyczny i stylowy, i kto poczytuje moralne cele kultury za główne, jeśli nie jedyne, cele historyi, a nawet za najistotniejszy cel życia, — czy może się w swoich sądach o kulturze wogóle wyrzec i wyzbyć kryteryów moralnych? Co ciekawe, że sam Łempicki nie może się wyzbyć w swoich sądach kryte-

ryów etycznych (albo może tylko hygienicznych): na str. 22 pisze przecie wyraźnie, że pomysły » natury chorowitego Novalisa« były »niekiedy chorobliwe«. Pogląd Łempickiego, że teorya genialnej swobody, idealizm magiczny i »miłość romantyczna« są objawami nie hyperromantyzmu, tylko romantyzmu, wyraźnie tłomaczy się poglądem, że dopiero romantyzm niemiecki, w którym się te trzy pojęcia najwyraźniej i najzupełniej skrystalizowały, jest rozkwitem romantyzmu, jego epoką klasyczną, nie zaś jego zwyrodniałą, a przynajmniej wyrodniejącą, gałęzią, epoką jego dekadencyi. Ma zupełną słuszność Łempicki, że *Lucinda* Fryderyka Schlegla »jest klasyczną książką niemieckiego romantyzmu«: ale czy ten płód dekadencyi moralnej jest klasyczną książką romantyzmu europejskiego? czy nie jest nią raczej *Faust* Goethego, albo *Dziady* Mickiewicza?

([24]) Zygmunt Łempicki, *Immermanns Weltanschauung,* str. 117.

CZEM BYŁ WIRGILIUSZ DLA POLAKÓW PO UTRACIE NIEPODLEGŁOŚCI?

(Odczyt publiczny, wygłoszony w Krakowie w r. 1915)

Kiedy Penelopa, słuchając pieśni Femiosa o smutnych przygodach Greków, wracających z wojny trojańskiej, zalała się łzami i jęła wymawiać boskiemu śpiewakowi, że swą pieśnią rani jej serce, Telemach wziął w obronę śpiewaka:

Matko ukochana!
Za cóżeś na miłego pieśniarza zdąsana?
Czy, że śpiewa, jak czuje? Nie on winien temu,
Raczej Zeusa obwiniaj, że daje każdemu
Mistrzowi takie tylko, jak sam chce, natchnienia;
Nie wiń go, że nam śpiewa Greków utrapienia!
Azaliż nie tej pieśni słuchamy najchętniej,
Która czemś nowem w sercu słuchacza odtętni?
Raczej ty się do pieśni nastrój w duszy swojej!

Słowa te chybiły celu: nie uspokoiły biednej Penelopy, która się w swej duszy nie mogła nastroić do słuchania pieśni o nieszczęściach własnego męża; ale to nie przeszkadza, że zawierają w sobie jedno bardzo prawdziwe spostrzeżenie: ta tylko poezya silnie do serca ludzkiego przemawia, która jest zdolna odtętnić w niem czemś n o-

wem. Tylko czy znaczy to, że treścią poezyi powinno być zawsze coś nowego? Ależ w takim razie kochalibyśmy zawsze tylko poezyę współczesną, a dawna byłaby dla nas obojętna, jako mająca treść starą: tymczasem nieraz właśnie dawna poezya o wiele silniej przemawia do duszy. A dlaczego? dlatego, że i stara treść może odtętnić w sercu czemś zupełnie nowem, byleby się ono do niej nastroiło, byleby w niej coś wyczuło, co przyśpieszy jego bicie; a każde bicie serca jest czemś zawsze nowem, i prawdę mówi Asnyk, że, chociaż

> Tą samą serca poją się rozkoszą
> I wiecznie snują nić tej samej przędzy,....
> A jednak jasność jutrzenki, wdzięk wiosny,
> Ziemia i morze i niebios sklepienie,
> Młodość, tęsknota i zachwyt miłosny,
> Rozkosz i boleść, walka i zwątpienie,
> I każda śpiewna kochanków rozmowa —
> Wiecznie jest nowa!

Trzeba tylko, żeby poeta, czy śpiewa młodość i miłość, czy rozkosz i boleść, czy walkę i zwątpienie, wyśpiewał coś, co jest w tem wszystkiem wiekuistego, niezmiennego, — to wtedy może być pewnym, że pieśń jego będzie wiecznie nowa.

Zależy to zresztą nie tylko od wartości pieśni, ale także, jak to zwykle bywa na świecie, od... szczęścia poety. »Gdzie szczęścia niemasz, tam kunszt nie pomoże«, a »gdy szczęście raczy, na

goncie wypłynie«, mówią stare przysłowia. Przecie nawet największym poetom, Homerowi, Dantemu, Szekspirowi, szczęście nie zawsze było matką, często bywało macochą: mijały całe, już nie lata, ale epoki dziejowe, kiedy o nich tak dobrze, jak zapominano. Nie brak natomiast poetów, znakomitych wprawdzie, ale nie największych, o których nie zapominano nigdy, którym szczęście było zawsze matką.

Z pośród poetów rzymskich takiem dzieckiem szczęścia był Wirgiliusz; nawet wówczas, kiedy się nie umiano poznać na tem, co stanowi prawdziwą, nieśmiertelną wartość jego poezyi, — upatrywano w niej wartości nie istniejące, fikcyjne, czczono go, wielbiono, ubóstwiano niemal, za to, czem nigdy nie był, czem nawet być nie mógł.

Lecz tak było dopiero w wiekach średnich. Starożytność bowiem ukochała i uczciła w nim, i jako człowieku i jako poecie, to, co naprawdę na miłość i cześć zasługiwało, a więc czystość obyczajów i uczuć, czułość i dobroć serca, patryotyzm i nieodłączny od niego kult przeszłości narodowej, niepospolity talent poetycki, wysoki zmysł artystyczny, wytworną rzeźbę języka i wiersza. Miał naturalnie i on swoich zazdrośników, a nawet potwarców, ale nierównie więcej liczył przyjaciół i wielbicieli; stał się w całem znaczeniu tego wyrazu poetą narodowym, na którego poezyi kształcono sobie od wczesnej młodości, już na ła-

wie szkolnej, nie tylko poczucie piękna, ale także uczucia moralne i patryotyczne. Do świątyń nawet zbłądziły jego utwory, jako wyrocznie przyszłości; i tu właśnie zaczyna się historya jego legendy, której rozkwit przypada na wieki średnie.

Nie tylko za czarnoksiężnika, a nawet nie tylko za mędrca nad mędrcami, uchodził Wirgiliusz w średniowieczu, ale także za dobrego geniusza, za ducha opiekuńczego miast; co więcej, dzięki swej czwartej sielance, wróżącej przedświt wieku złotego, uchodził za jednego ze zwiastunów Jezusa Chrystusa — na równi z Mojżeszem, Dawidem, świętym Janem Chrzcicielem, Sybillą. Fantazya średniowiecza, tworząc tę legendę, której trwałości i piękności mógłby naprawdę pozazdrościć Wirgiliuszowi niejeden święty chrześcijański, opierała się zresztą nie na pajęczynie: czarnoksiężnikiem ani prorokiem Wirgiliusz nie był, ale mędrcem i filozofem, ale dobrym i czystym duchem był rzeczywiście. Bądź co bądź, gdyby nie ta legenda, nie dostąpiłby największego ze wszystkich zaszczytów, jakie go przez wszystkie wieki jego kultu kiedykolwiek spotkały: i bez niej wprawdzie byłby poetą, przez którego styl Dantego »nabył piękna sztuki«, ale nie byłby bez niej przewodnikiem Dantego po piekle i czyścu, nie byłby mu mistrzem, opiekunem, »ojcem najsłodszym«, do którego się zwracał największy poeta na świecie.

z tej samej pobudki,
Co dziecko, kiedy pod matczyne ramię
Ucieka koić wielki strach lub smutki.

Słońce odrodzenia rozproszyło tę aureolę mistyczną, w jaką przystroiły wieki średnie postać Wirgiliusza: tem jaśniej rozbłysła teraz jego aureola prawdziwa, aureola poety. Petrarka poczytywał go za największego poetę świata, a więc za większego od Homera, i on to właśnie, Petrarka, dał początek owym przeszło cztery wieki trwającym rozważaniom i sporom, kto większy, Homer, czy Wirgiliusz. Sporów zresztą było mało, zgadzano się bowiem powszechnie (Castelvetro należał do wyjątków), że Wirgiliusz większy; prawda, — mówiono — naśladował (o czem wiedziała już starożytność) Homera i Teokryta, ale prześcignął ich obu i wogóle wszystkich poetów greckich i niegreckich artyzmem formy, kulturą literacką, powagą i godnością; nie jest — mówiono — nigdy rozwlekły, ani nudny, jak drzemiący niekiedy Homer, nie popełnia nigdy takich nieprzyzwoitości, jak Homer, który pozwala np. Nauzykai spotkać się z gołym, jak święty turecki, Odyseuszem; natomiast jest od Homera o wiele czulszy, tkliwszy itd. Oto stanowisko, na którem przez długi czas stali krytycy, esteci i poeci włoscy, francuscy, niemieccy, angielscy. Był to kult wręcz bałwochwalczy, — prawdziwa m a r o n o l a t r y a, jak się wyraził jeden z uczonych angielskich (Saintsbury). Scali-

ger np. pisał, że sztukę poezyi zrodził wprawdzie Homer, ale wychował dopiero Wirgiliusz, który też wobec Homera tak mniej więcej wygląda, jak salonowa dama przy dziewce folwarcznej. A i Wolter jeszcze — co powiedział? »Jeżeli to Homer zrodził Wirgiliusza, to nic piękniejszego nie stworzył«.

Lecz już za czasów Woltera rozpoczął się powolny zmierzch bogów klasycznych, przynajmniej rzymskich. Na niebie literatury europejskiej zajaśniała, a raczej zaróżowiła się dopiero, jutrzenka romantyzmu, a w jej blado-różowem świetle dziewka folwarczna zaczęła się wydawać piękniejszą od salonowej damy. Naturze zaczęto przyznawać wyższość nad sztuką i, co za tem idzie, oryginalność cenić wyżej od naśladowania. Dokonywały się te zmiany zrazu w Anglii, w kolebce romantyzmu, a potem i na stałym lądzie europejskim, najwcześniej i najprędzej w Niemczech, najpóźniej i najwolniej we Francyi. I oto gwiazda Homera zapłonęła, Wirgiliusza — zbladła, nie tyle zresztą w Anglii, ani we Włoszech, ani we Francyi, gdzie jeszcze na początku XIX wieku Delille wynosił ponad wszystkich poetów śpiewaka *Eneidy*, ile w nieuleczonych do dziś dnia ze swoich uprzedzeń względem Rzymu i jego kultury Niemczech. Goethe odmówił Wirgiliuszowi miana i godności narodowego poety i wyraził się, że tem samem, czem był Homer dla Greków, nie

mógł być dla Rzymian poeta, od którego się chyba jednej tylko sztuki nauczyć mogli, jak stroić wiersze w hyacynty i fijołki.

Nie na długo jednak podobne sądy przyćmiły sławę Wirgiliusza; jej

...cały wielki gmach,
Wzniesiony wiarą pokoleń,

nie runął pod uderzeniem oskardów niemieckich, chociaż ich stuk dolatywał i do innych krajów i przytępiał wrażliwość słuchu na muzykę pieśni Wirgiliusza. Ale na krótko: w Anglii i Francyi już niektórzy romantycy mieli dłań serce. Prawda, że słowa: »Odbierzcie Wirgiliuszowi piękną dykcyę i wdzięczny wiersz, a co mu zostanie?« — wypowiedział jeden z dwóch twórców angielskich poezyi romantycznej, Coleridge: ale drugi, Wordsworth, kiedy synowi swemu pomagał do tłomaczenia Wirgiliusza, tak się w *Eneidzie* rozkochał, że ją sam przekładać zaczął. A romantyk francuski, Sainte-Beuve, poznał się na niej dużo lepiej od Goethego.

I jakże mogło być inaczej? Przecie i w poezyi Wirgiliusza znalazły się, jeżeli nie wszystkie, to przynajmniej niektóre z tych właśnie skarbów, jakich szukał romantyzm. Domagał się od poezyi romantyzm, i słusznie, oryginalności. Że Wirgiliusz był naśladowcą Homera w *Eneidzie*, a Teokryta w *Bukolikach*, temu nikt nie przeczy; a sta-

rożytnicy z sąsiedztwa, których Opatrzność w niezbadanych swoich wyrokach, odmawiając im poczucia piękna, obdarowała nadmiarem węchu do tropienia długów, jakie zaciągają u siebie wzajemnie poeci, wytropili, goniąc w piętkę, jak ogary, różne źródła literackie także i *Georgik*. Dobrze; ale, nie mówiąc już o tem, że treści do *Georgik* dostarczyły Wirgiliuszowi głównie nie źródła literackie, tylko jego własne przeżycia, ani nawet o tem, że w *Eneidzie* postać Dydony należy nie tylko do oryginalnych, ale i największych kreacyj artystycznych w poezyi całego świata, — czy oryginalność poety wolno bezwzględnie utożsamiać z samodzielnością jego inwencyi twórczej? Ależ w takim razie i wielkich tragików greckich należałoby od oryginalności odsądzić, a cóż dopiero Szekspira, albo Moliera! Nie, właśnie w epoce romantyzmu nauczono się rozumieć i odczuwać tę prawdę, że oryginalność poety polega nie tyle (a przynajmniej nie tylko) na oryginalności inwencyi, ile na oryginalności opracowania artystycznego, stylu — w szerokiem, estetycznem pojęciu tego wyrazu, a więc, co za tem idzie, na wyrazie artystycznym indywidualności twórczej. Otóż, jeśli z tego stanowiska spojrzymy na Wirgiliusza, już nie tylko na prześliczne *Georgiki*, ale także na *Bukoliki* i *Eneidę*, to chyba nazwiemy go poetą oryginalnym i artystą nie na miarę krawca.

Nie Teokryt nauczył go widzieć i podziwiać

piękności natury włoskiej i słyszeć w niej bicie własnego, dobrego i czułego, serca; nie Homer nauczył go kochać człowieka, rozumieć i odczuwać tragedyę nieszczęśliwie kochającej kobiety, grozę śmierci, rozpacz na widok płonącego domu rodzinnego, ból rozstania z ziemią ojczystą, męki wygnania, uczucia ojca, matki, syna, brata, przyjaciela, kochanka: tego wszystkiego żaden jeszcze poeta nikogo nie nauczył i nie nauczy; żeby to umieć, trzeba samemu »mieć serce i patrzeć w serce«. Otóż Wirgiliusz miał serce i patrzał w serce — nie tylko ludzi, ale także zwierząt, a nawet i roślin. Nie dziwić się naprawdę ludziom wieków średnich, że mieli go za swego ducha opiekuńczego, bo przecie najpiękniejszym przywilejem ducha opiekuńczego jest rozumieć i koić łzy ludzkie:

Haud ignara mali, miseris succurrere disco.
(Doznawszy nieszczęść, umiem nędznych czuć niedolę).

Filozofii nauczyć się od innego łatwiej, ale nie każdej. Największy nawet filozof nie nauczy człowieka uznawać i odczuwać wartości życia, wierzyć w jego rozumny i moralny cel, w Opatrzność, w lepszą przyszłość rodzaju ludzkiego. A taką właśnie filozofię miał Wirgiliusz; nauczył się jej

Nie z ksiąg, ani z opowiadań,
Ani z rozwiązania zadań,
Ani z czarodziejskich badań,

ale od własnej duszy, smutnej na widok rzeczywistości, a stęsknionej do »rzeczy wznioślejszych, niż świat zwykle słyszy« ([1]); i z własnej duszy płynęło to jego »jakieś oczekiwanie tęskne i radosne«, które stanowi czar czwartej eklogi; nie dziw, że ją tak lubił Krasiński.

Nie dziw także, kiedy się zważy to wszystko, że i dzisiaj poezya Wirgiliusza ma gorących wielbicieli. Dzisiaj, kiedy w królewskiej spuściźnie po epoce romantycznej otrzymaliśmy wśród wielu wielkich skarbów i ten jeszcze, żeśmy zrozumieli (czego całe wieki w swojem sekciarstwie estetycznem zrozumieć nie mogły), iż piękno objawiać się może bardzo rozmaicie, dzisiaj i krytyka nie biedzi się już nad zagadnieniem, kto większy, Homer, czy Wirgiliusz (bo przecie dzisiaj nikt już o tem nie wątpi, że Wirgiliusz mniejszy); natomiast dzisiejsza krytyka wykazuje przedewszystkiem, że Wirgiliusz to poeta zupełnie i n n y od Homera, a poczucie estetyczne odkrywa w jego poezyi cały szereg s w o i s t y c h piękności, takich nawet, jakich niema i być nie mogło w poezyi Homera: aby takie nowoczesne stanowisko krytyki poznać, dosyć wziąć do ręki choćby np. francuską *Historyę literatury rzymskiej* Pichona, albo dzieło angielskie Sellara *O poetach rzymskich wieku Augusta*, albo też książkę polską Kazimierza Morawskiego *(Vergilius i Horatius)*, napisaną, jak zawsze, nie tylko ręką i głową, ale także sub-

telnem poczuciem estetycznem i gorącem sercem, któreby nawet lodowatych krytyków niemieckich rozgrzać mogło.

A trzeba wiedzieć, że dawniejsza nasza krytyka literacka, zrazu, od XVIII wieku (wcześniej jej właściwie nie było), przez długi czas tylko powtarzała, czasem dosłownie, sądy francuskie, a później np. w *Historyi literatury rzymskiej* Łagowskiego — niemieckie; nawet Szujski nic swojego o Wirgiliuszu nie powiedział, a zresztą go nie doceniał, chociaż uznawał w nim »prawdziwego poetę«. Prawda, podobno już w XV wieku miał się nim zachwycać Grzegorz z Sanoka: ale wiemy to tylko od Kallimacha, który nadmiarem prawdomówności nigdy nie grzeszył, więc prawdopodobnie jestto takim samym mitem, jak cała wielkość Grzegorza z Sanoka. Dosyć, że krytyka polska dopiero w XX wieku oddała Wirgiliuszowi w pełnej mierze to, co mu się dawno należało od narodu, który ma prawo czuć się dumnym i szczęśliwym, że wzrósł na kulturze romańskiej.

Zresztą poezya polska złożyła mu już dawniej, i to dwukrotnie, hołd, drobniutki wprawdzie, ale piękny i godny; a jest nim w wieku XVIII przekład początku czwartej pieśni *Eneidy* — Trembeckiego, a w wieku XIX przekład pierwszej pieśni *Georgik* i czwartej eklogi — Felicyana. Wszystkie inne przekłady, a spory ich szereg zaczyna się już

w wieku . VI, nie koniecznie świadczą o tem, żeby tłomacze odczuwali piękności Wirgiliusza.

Nie odczuwali ich także nasi starzy poeci-humaniści, którzy, idąc za owczym pędem, naśladowali go często: wyjątek stanowi Kochanowski, którego Kassandra bardzo żywo odczuła drugą pieśń *Eneidy*, ale nadewszystko Szymonowicz w swoich sielankach, o których miał prawo powiedzieć:

...Maronowy
Wysoki duch nie zniży się mojemi słowy.

Zresztą wolał Szymonowicz sielanki Teokryta, niż Wirgiliusza, mimo że, jako epika, kładł go narówni z Homerem (jak przystało na ucznia Scaligera), a jako autora *Georgik*, stawiał go nierównie wyżej od Hezyoda.

Po naśladowaniu *Bukolik*, bez których nie byłoby Zimorowicza ani Gawińskiego, ani wielu dworskich, konwencyonalnych sielanek XVIII w., przyszła u nas głównie pod wpływem Delilla kolej na modę naśladowania *Georgik*. Ale Wirgiliusz z pewnością nie miałby się co z tego cieszyć, gniewałby się nawet może na wszystkich, nie wyłączając drewnianego Koźmiana. I dopiero, gdyby przeczytał pieśń o polach,

...malowanych zbożem rozmaitem
Wyzłacanych pszenicą, posrebrzanych żytem,

wówczasby się ucieszył, chociaż przyznałby zapewne w szlachetności i czystości swego ducha,

że się urodził poeta o wiele większy od niego, który wtedy nawet, kiedy »z hymnu zstępuje do prostej powieści«, umie opowiadać

Rzeczy wznioślejsze, niż świat zwykle słyszy.

Eneidę naśladowali u nas zrazu tylko poeci łacińscy, np. Jan z Wiślicy, — jak, Boże się zmiłuj! Epicy staropolscy wieku XVII, Twardowski czy Potocki, woleli Lukana i Tassa od Wirgiliusza; dopiero epicy późniejsi, pseudoklasycy, Tomaszewski czy Koźmian, woleli Wirgiliusza, ale onby z pewnością dużo wolał, żeby go nie woleli; a gdyby czytał *Jagiellonidę* czy *Stefana Czarnieckiego*, to możeby nawet żałował, że go przyjaciele odwiedli od spalenia *Eneidy*.

Lecz była jedna chwila w historyi naszej, kiedy *Eneidę* odczuwano tak szczerze, tak prawdziwie, tak głęboko, jak może nigdy i nigdzie indziej, z wyjątkiem, rozumie się, ojczyzny Wirgiliusza. Tą chwilą były najbliższe lata po utracie niepodległości, to zaś odczucie miało charakter nie estetyczny, tylko poprostu serdeczny.

Taką to już naturę ma człowiek, że, kiedy biedny, to wieść o cudzej biedzie, o ile tylko jest zdolny do współczucia, trochę go pociesza; jeżeli zaś jest zdolny do roztkliwiania się, to go pociesza jeszcze więcej, bo łzy są zawsze ulgą; a im bardziej cudza bieda jest podobna do własnej, tem większą sprawia pociechę.

Dla Kochanowskiego, kiedy stracił dziecko, było pociechą nieszczęście Nioby i Orfeusza; w poezyi polskiej nie znalazł nic, coby go pocieszyć mogło: ani w średniowiecznych *Żalach Matki Boskiej pod Krzyżem*, ani w legendzie o świętym Aleksym, w której ojciec płacze, że go syn opuścił, ani w *Żywocie Józefa* Reja, gdzie Jakub i Rachela żałośnie narzekają, że Józef nie wrócił z braćmi, — nie mógł znaleźć, on, poeta z bożej łaski, zwierciadła własnych łez: znalazł je dopiero w swojej ukochanej poezyi starożytnej.

Podobne zjawisko w historyi serc polskich zaszło w końcu XVIII wieku. We własnej poezyi naprożnoby szukano zwierciadła własnych łez: śpiewali wprawdzie zawsze poeci polscy różne nieszczęścia narodowe, ale utraty niepodległości wyśpiewać jeszcze nie mogli, bo w całej pełni zaznali jej dopiero po trzecim rozbiorze. Więc, nie znajdując odzwierciedlenia swego bólu w poezyi własnej, zwróciły się serca polskie do starożytnej i znalazły ją — w *Eneidzie*. I czem dla Kochanowskiego po śmierci Orszulki były opowieści Owidyusza o Niobie i Orfeuszu, tem dla niektórych serc polskich, zbolałych stratą ojczyzny, zwłaszcza dla wygnańców, była *Eneida*.

Bo i jakże? Całe jej sześć pierwszych pieśni to obraz nieszczęścia Trojańczyków, narodu niegdyś licznego, a potem zmalałego do garstki rozbitków, niegdyś tak potężnego, a potem bez ziemi

rodzinnej, którą mu wróg zniszczył, bez miasta ojczystego, które mu wróg spalił!

Przyszła pora niezbędna i dzień opłakany,
Była Troja, kwitnęła, byliśmy Trojany:
Dziś wszystko Jowisz srogi w moc Argów oddaje,
Już w mieście zapalonem panują Danaje!
. . . .
Ileż nie ucierpiała wtenczas dusza moja,
Gdym rzucał brzegi, pola, kędy była Troja!
Na wieki pożegnawszy ojczystą krainę,
Z ziomkami, z synem, z bogi domowymi płynę.
. . . .
Ojczyzno! czy już nowa nie powstanie Troja?
Czy nigdy nie obaczę na jakiej przestrzeni
Ksantu i Symoentu?...

I możnaby jeszcze dużo więcej przytoczyć takich wierszy z *Eneidy*, do których się z łatwością nastrajano w duszy, bo, chociaż tak stare, odtętniły w sercach polskich czemś bardzo nowem: świeżym upadkiem ojczyzny.

Ale może to tylko tak być mogło? skąd pewność, że tak naprawdę było? Owszem, jest pewność, są niezbite dowody.

Trzeci rozbiór Polski (podobnie zresztą jak już pierwszy i drugi) nie przebrzmiał bez echa; całej pełni nieszczęścia nie wyśpiewano, to prawda — nie było jeszcze wówczas poety, coby kochał i cierpiał za miliony: ale i wówczas już cierpiały serca, zwłaszcza młode, i, jak umiały, tak mówiły. Jest przecie *Bard polski* Czartoryskiego,

są i *Treny* Morelowskiego, jest poezya więzienna Kołłątaja. Otóż ci wszyscy, opłakując nieszczęścia ojczyzny, nieraz wspominali sobie te nieszczęścia Trojańczyków, które wyśpiewał Wirgiliusz. Kołłątaj za motto jednego ze swych *Smutków* bierze sobie owe słowa o nieistniejącej już Troi:

...Fuimus Troes, fuit Ilium et ingens
Gloria Teucrorum...

A Morelowski stosuje te słowa już wprost do Polski:

Był naród, była Polska, byliśmy Polacy!
Ta ojczyzna, nabyta z długiej przodków pracy,
Co rosła, co słynęła przez wieków trzynaście,
W jednym dniu z szczytu sławy spadła na przepaście;

nie napisałby z pewnością: »w jednym dniu«, gdyby w jednym dniu, czyli raczej w jednej nocy, nie spłonęła Troja. A Czartoryski? Dewizę dla swego *Barda* znalazł wprawdzie nie w *Eneidzie*, ale bądź co bądź w Wirgiliuszu, w jego *Bukolikach:*

Nos patriae fines, nos dulcia linquimus arva,
(My pola, my ojczyste rzucamy zagrody) (²).

A kiedy się czyta w *Bardzie polskim*, jak biedna dziewczyna, która utraciła wraz z ojczyzną rodziców i ukochanego, która »patrzała, jak dom płonął i miłe zagrody«, skarży się i wymawia Bogu:

O! na Twoje stworzenia, miłosierny Boże,
Cóż tu Ciebie uczynić tak okrutnym może?
Jam Ciebie tak gorąco, tak szczerze prosiła...
Czyż Tobie co ta ziemia w świecie przewiniła?

— to czy nie przychodzi na myśl, że Czartoryskiemu silnie musiała odtętnić w sercu ta skarga, którą w *Eneidzie* o syna swego zanosi do Jowisza Wenera?

Ty, co zarządzasz rzeczy nad- i podsłoneczne,
A piorunem utwierdzasz Twe wyroki wieczne!
W czem obraził Eneasz, w czem Trojanie ciebie?
. . . .
Tak nam płacisz pobożność?

Lecz jest jedno jeszcze świadectwo, o wiele wymowniejsze. Opowiada Cypryan Godebski w swej osnutej na dzienniku podróży roku 1799 »powieści prawdziwej«, p. t. *Grenadyer-Filozof*, że raz legioniści polscy, przechodząc przez Sabaudyę, schronili się przed nadciągającą burzą do budy pasterza alpejskiego; ten przyjął ich gościnnie, nakarmił, a potem zaczął im opowiadać, że dopiero co wrócił do domu, odprowadzał bowiem do wsi poblizkiej jakiegoś cudzoziemca bardzo strudzonego; imienia jego ojczyzny zapomniał, pamiętał tylko, że do niej sześć razy dalej, niż do Rzymu; a gdy legioniści nalegali, aby sobie przypomniał, zaprowadził ich do kamienia, na którym ów cudzoziemiec wyrył jakieś słowa; czytają:

...quis iam locus,
Quae regio in terris nostri non plena laboris?

Słowa to Eneasza, kiedy, zbłądziwszy do Kartaginy, ujrzał w świątyni płaskorzeźby, wyobrażające walki pod Troją.

Niema takiej krainy, niema prawie ludu,
Gdzieby ślady nie doszły klęsk naszych i trudu:

tak tłomaczy te wiersze Godebski i dodaje: »Po tych wyrazach poznaliśmy nieszczęśliwego ojczyznę i ledwo sami wstrzymaliśmy się od płaczu«. Czy to nie wymowne?

Nie dosyć na tem. Wśród przypisków do tej powieści Godebskiego jest jeden, tak jasno pokazujący, czem była *Eneida* dla Polaków po utracie niepodległości, że niechaj wolno będzie część jego przytoczyć dosłownie, zastępując tylko wiersze Wirgiliusza ich przekładem polskim:

»Delille powiedział: Biada temu, kto bez wzruszenia czytać może Marona! — Jeżeli *Eneida* przez swoje nieporównane piękności tchnie rozkosz i podziw w każdego czytelnika, obdarzonego czuciem i smakiem, nierównie działać powinna mocniej na umyśle Polaka, wystawiając mu prawie na każdej karcie rażący stosunek jego losu z losem ojczyzny Eneasza. Czyliż pierwszy, oddalony od ziemi swych ojców, skazany na tułactwa i znoje, nie mógł powtórzyć z drugim«:

O trzykroć i czterykroć ci są szczęśliwszymi,
Co przed ojców obliczem na ojczystej ziemi
Znaleźli śmierć!?

»A od mniemanych wybawców posłany na śmierć do obcego świata, nie mógłżeby rzec do nich, co niegdyś nieśmiertelna matka Eneasza wyrzekła do ojca bogów:

Tak nam płacisz pobożność? tak dajesz korony?

»Nakoniec w świadectwie swojej sprawy i srogości swoich przeznaczeń, nie mógłżeby odezwać się do niebios«:

Tejli bogowie w niebie są zapalczywości?

Lecz nie samym smutkiem patryotycznym po utracie ojczyzny, nie samą niedolą wygnania mogła *Eneida* oddźwięknąć w duszach polskich. Przecie jedno i drugie, smutek zarówno, jak niedola wygnańców trojańskich, jest tylko ich niedolą przelotną; o tem wprawdzie raz wraz zapominają i mówią sobie żałośnie: »Jedynem zbawieniem dla zwyciężonych — nie obiecywać sobie żadnego zbawienia«, ale tuż potem zmagają się ze zwątpieniem i nabierają wiary, że ich cierpienia nie będą płonne, że są tylko środkiem do odzyskania utraconej ojczyzny; Eneasz ciągle umacnia ich w tej wierze:

O ziomki! nie dopiero los przygnębia srogi,
Znieśliście większe razy, i te skończą bogi...

Wzmóżcie się, niech serc smutna bojaźń nie osiędzie:
Może kiedyś i tego słodka pamięć będzie!
Dążym do Włoch przez różne wypadków igrzyska:
Tam wyrok nam spokojne przeznacza siedliska,
Tam trojańskie królestwo z popiołów powstanie:
Trwajcie! błysną dni lepsze!...

Ta zaś nadzieja lepszych dni tem łatwiej chwyta się serc wygnańców trojańskich, że wiedzą, iż jej ziszczenie musi nastąpić, iż Troja musi powstać z popiołów, bo takie są wyroki bogów: jakieś litościwe bóstwo oznajmia to Eneaszowi we śnie, na jawie przypomina mu to wieszczek Helenus, syn Pryama; a w krainie cieniów, dokąd prowadzi go Sybilla kumejska, rozwodzi mu to szczegółowo rodzony ojciec Anchizes i przepowiada, że on to, Eneasz, z garstką współwygnańców będzie założycielem państwa rzymskiego; i opowiada mu ojciec przyszłą wspaniałą historyę Rzymu, którego zadaniem będzie

Pokój świata mądremi prawami utworzyć,
Przebaczać ukorzonym, a zuchwałych korzyć.

Sam Jowisz zapewnia Wenerę, że wyrok ten jest odwieczny i żadnej zmianie uledz nie może. Jakoż Eneasz po długiej tułaczce dopływa do ziemi latyńskiej i po długich jeszcze mękach i cierpieniach, trudach i walkach zakłada nowe państwo, z którego powstanie Rzym.

Tantae molis erat Romanam condere gentem
(Z tak ciężkim trudem przyszło Rzymu założenie).

Jeżeli myśl ludzka tak często usiłuje rozświecić ciemne mroki przyszłości pochodnią różnych podobieństw dziejowych, mniemając, że się historya powtarza, to serce, znękane okropną rzeczywistością, buduje swoje świetliste gmachy przyszłości już nie tylko na historyi, ale i na legendzie. I oto serca polskie w unieśmiertelnionej przez Wirgiliusza legendzie trojańskiej czerpały wiarę, że i dla Polaków »błysną dni lepsze«, że ich także męki i cierpienia, trudy i walki, to tylko środek do odbudowania Polski, że i jej zadaniem będzie

Pokój świata mądremi prawami utworzyć,
Przebaczać ukorzonym, a zuchwałych korzyć;

a wreszcie, że to wszystko jest odwiecznym wyrokiem Boga, czyli innemi słowy, że i Polska, jak niegdyś Rzym, jest narodem wybranym, powołanym przez samego Boga do obdarzenia świata błogosławieństwem pokojowego zjednoczenia narodów.

Że zaś tak było w rzeczywistości, że naprawdę *Eneida* Wirgiliusza odegrała pewną rolę w powstawaniu naszego mesyanizmu, tego najlepszym, niezbitym dowodem pieśń tego poety, który jest pierwszym przedstawicielem mesyanizmu polskiego. Tym poetą jest Woronicz. Prawda, że, gdyby nie Pismo święte, gdyby nie historya Izraela, jako narodu wybranego, nie byłoby *Hy-*

mnu do Boga, tak samo, jak nie byłoby bez *Pisma świętego*, bez pogróżek proroków, straszliwego proroctwa Skargi. Ale *Świątynia Sybilli?* Czy mogłaby powstać bez *Eneidy?* Pomoc *Ogrodów* Delilla, *Ruin* Volneya, *Rozmyślań o Francyi* Demaistra nie wystarczyłaby. Przedewszystkiem nie byłoby bez *Eneidy* samej Sybilli, objawiającej Polsce wyroki boże. Bo i cóż z tego, że w parku puławskim już wznosił się na wzgórku gmach, zwany »świątynią Sybilli«? były tam tylko pamiątki narodowe; dopiero Woronicz kazał w niej zamieszkać Sybilli kumejskiej, tj. tej samej Sybilli, do której chodził Eneasz, ciekawy przyszłości. A jakże brzmią te dwa wiersze, w które Sybilla ujmuje całą treść wyroku bożego i bez którychby *Świątynia Sybilli* nie była dla owoczesnych serc tem, czem była?

Nie zagrzebie waszego rodu ta mogiła:
Troja na to upadła, aby Rzym zrodziła.

Bez Wirgiliusza tych wierszyby nie było! Zresztą, prawdę powiedziawszy, Sybilla kumejska widocznie za krótko jeszcze mieszkała w Polsce, za mało też ją poznała, skoro obietnicę jej odrodzenia w te właśnie słowa ujęła. Polska na to upadła, aby zrodzić inne państwo? Nie, za nic w świecie: Polska nigdy nie zgodziła się i nigdy się nie zgodzi wobec Boga (tem więcej, że Bóg od niej tego wymagać nie będzie) na to, na co się Jowisz

na prośbę Junony zgodził, i na co zbyt już pobożny Eneasz przystał:

Niech słynie Italia rzymskiem pokoleniem,
A gdy Troja zginęła, niech zginie z imieniem!

Ale współcześni nie chwytali, jak my, za słowa, bo zrozumieli doskonale, co Woronicz chciał przez usta Sybilli powiedzieć, i byli wdzięczni — jemu i Wirgiliuszowi tem więcej, że i Woronicz, jak Wirgiliusz (a kto wie, może trochę nawet za przykładem i pod wpływem Wirgiliusza), wpajał w serca wiarę, że Bóg swoim odwiecznym wyrokiem powołał swój naród wybrany do spełnienia wielkiego dzieła na świecie, żeby

zle wyplenić, złote wrócić czasy
I w świetniejszej ród ludzki zaplenić postaci
A przyrodniem ogniwem wszystkich związać braci (3).

* * *

A teraz, po tem wszystkiem, co się powiedziało, wolno będzie może na pytanie, czem był Wirgiliusz dla Polaków po utracie niepodległości, dać taką odpowiedź, że zrazu jego *Eneida* była dla serc polskich jedynie zwierciadłem ich własnego bólu patryotycznego, a potem także źródłem pociechy i nadziei lepszej doli.

Co będzie w przyszłości? czy w historyi kultu Wirgiliusza w Polsce *Eneida* oprócz roli estetycznej odegra jeszcze kiedy rolę inną, podobną

do tej, jaką odegrała w pierwszych latach po utracie niepodległości? Z pewnością — już nie; i to nie tylko dlatego, że się w Polsce kult literatury starożytnej zmniejsza (co z pewnością nie wychodzi na korzyść literatury, a może i duszy polskiej), ale i dla innej jeszcze przyczyny. Zwierciadłem naszego bólu patryotycznego *Eneida* dlatego już nigdy nie będzie, że nasza wielka poezya XIX wieku stworzyła jego zwierciadło nierównie dokładniejsze i wspanialsze: kto z nas zechce się przejrzeć w swoim patryotycznym bólu, ten ujrzy się w trzeciej części *Dziadów*, w *Anhellim*, w *Ostatnim*, bo w *Eneidzie* ujrzałby swój ból — pomniejszony. A źródłem nadziei lepszej doli *Eneida* także nigdy już dla nas nie będzie dlatego, że nasza wielka poezya XIX wieku stworzyła źródło nadziei nierównie obfitsze i mocniej bijące: kto z nas zechce wzniecić w swem sercu płomień nadziei lepszej doli, ten znajdzie ogień w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, w *Przedświcie*, w wizyach mistycznych Słowackiego, bo w *Eneidzie* znalazłby ognia za mało.

Lecz pod jednym względem *Eneida* do dziś dnia jeszcze, pomimo istnienia wielkiej poezyi XIX wieku, ma w sobie coś, co w sercach polskich mogłoby jeszcze czemś nowem, a czemś bardzo radosnem, odtętnić: ona jest przecie poematem nie tylko cierpień narodu i jego nadziei, ale także końca cierpień i ziszczenia się nadziei (¹).

My takiej pieśni do dziś dnia nie mamy, bo się cerpienia nasze nie skończyły, a nadzieje nie ziściły. Kiedy to nastąpi, to, zanim nasza poezya wyśpiewa równie wspaniałą i równie godną pieśń szczęścia, jak te pieśni bólu i nadziei, które już wyśpiewała, może *Eneida* będzie dla dusz naszych zwierciadłem radości, szczęścia, dumy patryotycznej i świadomości, że nasze cierpienia i ofiary nie tylko były ciężką pracą, ale i radosnym plonem żniwa narodowego; i może ten wspaniały wiersz Wirgiliusza:

Tantae molis erat Romanam condere gentem

oddźwięknie nam w duszy słowami: »Takim to ogromem trudów stanęła nowa Polska«.

Ale to wszystko — dopiero będzie; mówić napewno można tylko o tem, co było. Więc, nie przesądzając przyszłości, marząc tylko o niej, można co do przeszłości powiedzieć już napewno, że w tej starej, a mądrej i pięknej, księdze, która się z pewnością jeszcze nie prędko doczeka ostatniej karty, a która się nazywa historyą kultu Wirgiliusza w Europie zachodniej, i Polska zapisała kilka kart; z tych zaś jedna jest od wszystkich innych zupełnie odrębna, nawskróś oryginalna i bardzo wzruszająca, bo pisana krwawemi łzami narodu po utracie wolności oraz krwią serca, które się nie wyrzekło i nigdy nie wyrzeknie nadziei jej odzyskania.

PRZYPISKI.

(1) Tak tłomaczy Felicyan pierwszy wiersz czwartej eklogi; inne przytoczone cytaty z *Eneidy* — z różnych tłomaczeń.

(2) Przekład Brodzińskiego (*Nieznane pisma prozą*, wydał A. Łucki).

(3) Stosunek Woronicza do Wirgiliusza omówił szczegółowo Franciszek Gucwa w rozprawie *Wpływ Wergiliusza na Woronicza* (w *Pamiętniku Literackim*, XIV).

(4) Ciekawą jest rzeczą, że już roku ustanowienia Księstwa Warszawskiego, i to jeszcze przed traktatem w Tylży, szukano u nas wyrazu radości i nadziei patryotycznej także w *Eneidzie*. »Wypadków politycznych obrót — pisze Neyman do J. K. Szaniawskiego d. 14 maja r. 1807 — i wpływ zmian różnych czyni Polaka niejako obcym i nowym na odwiecznej naszej siedzibie przychodniem;... jego dusza z odzyskania Ojczyzny i niepodległości niewymowną uniesiona radością; .....nie bez rozkoszy rozrzewnia się trojańskich wędrowców ocaleniem i cieszy się spokojem nad Wisłą, doszedłszy przodków swych dziedziny, ile ofiary srogiego Junony gniewu cieszyły się uzyskanym przytułkiem nad Tybrem, w gościnnym Latynów

kraju. »Tu następuje cytata z *Eneidy: Quin etiam patria excussos infestis per undas«* itd. (*Korrespondencya w materyach, obraz kraju i narodu polskiego rozjaśniających,* Warszawa, 1807, str. 21).

PIEŚŃ WYGNAŃCA

W dzienniku swym pod dniem 12 lipca 1831 roku zapisał Niemcewicz te słowa: »Ach! Długoż trwać jeszcze będzie dramatyczne życie moje? W ciągu siedmdziesięcioczteroletniego życia mego nie dosyćże już twardych przebyłem kolei? nie widziałyż mnie już obrady publiczne, krwawe wojny, ciężkie więzienie, burzliwe morza wygnania? jeszcze potrzeba na nowe narażać się niebezpieczeństwa?« —

Niepodobna tych słów czytać bez głębokiego wzruszenia. Starzec, osiwiały w twardej służbie publicznej, podupadły na siłach, skołatany życiem, zbolały cierpieniem, miał jechać w daleką drogę, za morze, z gryzącym niepokojem w sercu, jak się skończy krwawy bój za ojczyznę i wolność, bez nadziei, czy ujrzy jeszcze w życiu ukochaną nad wszystko ziemię rodzinną, czy na niej siwą głowę położy. Ale nie wahał się ani jednej chwili: Rząd Narodowy kazał mu jechać do Londynu, aby wyjednać interwencyę rządu angielskiego:

»potrzeba — to dosyć — wyjeżdżam!« I wyjechał tego samego dnia jeszcze — dnia 12 lipca 1831 r. Przybył do Londynu dnia 20 sierpnia tegoż roku; opuścił Londyn, udając się do Francyi, dnia 13 listopada roku 1833. Błagał, przekładał, przekonywał, oburzał się, płakał, groził, jeździł do Szkocyi i Irlandyi — nie sprawił nic. Doczekał się w Londynie straszliwych wieści i o dniu 15 sierpnia w Warszawie i o kapitulacyi Warszawy i o złożeniu broni pod Brodnicą i o początkach straszliwego odwetu i o bulli Grzegorza XVI... Na to wszystko rady nie znalazł: interwencyi nie wyjednał, zyskał tylko współczucie! Ale zasługa pozostaje zasługą!« Nigdy może Niemcewicz — pisze jego biograf, Czartoryski — nie okazał więcej swej nieograniczonej miłości i przywiązania do kraju, jak w tej ostatniej, trudnej, kłopotliwej, publicznej usłudze; niezmordowana gorliwość, namiętna, nigdy nie zadowolniona, nie dająca mu na chwilę spokoju, żądza ratowania od upadku sprawy narodu przemogły (rzecz dziwna w starości!) nad popędami, nad wadami i własnościami charakteru, zastąpiły w nim i nadały mu często w nowym dla niego zawodzie usposobienia, których mu natura była odmówiła;... mimo wieku i napadających go słabości myśli o wszystkiem, o niczem nie zapomina; we dnie i w nocy widzimy go sprawą krajową i powierzonym przez rząd obowiązkiem jedynie zajętego«. Ma słuszność Czar-

toryski: pobyt Niemcewicza w Anglii w latach 1831—1833 to jedna z najwspanialszych kart wspaniałej księgi jego żywota, a zarazem — jeden z najostrzejszych kolców w jego koronie cierniowej. Bo czego nie doświadczył ten człowiek, czego nie wycierpiał, ile łez wylał, ile nocy bezsennych spędził! Ale nie skarżył się przed ludźmi, i śmiało można zastosować do niego słowa Mickiewicza:

Gdy mię spokojnym zowią dzieci świata,
Burzliwą duszę kryję przed ich okiem,
I obojętna duma, jak mgły szata,
Wnętrzne pioruny pozłaca obłokiem;
I tylko w nocy, cicho, na Twe łono
Wylewam burzę, we łzy roztopioną.

Modlił się zaś do Boga w tych, własnych, słowach:

»Boże Wszechmocny, który duchem Twoim zażywiasz światów miliony, któryś i mnie żyć kazał na tym padole płaczu dla celów mnie niewiadomych, spraw, bym postępował po nim drogami, Tobie wdzięcznemi, daj mi czynić dobrze, strzeż mnie od złego, hamuj chęci i popędliwości moje, daj mi poznać przedwieczną Twą prawdę, niezmąconą żadnymi błędami ludzkimi! Pobłogosław, o Boże, nieszczęsnej ojczyźnie mojej, krewnym, przyjaciołom, ziomkom, całemu plemieniowi ludzkiemu, a kiedy przyjdzie ostatnia godzina moja, kiedy ta dusza rozłączy się z ciałem, spraw, by stanęła w obliczu Twojem, w przybytku błogosławionych, by poznać mogła niepojęte dzisiaj tajemnice świata; nie zatracaj mnie na wieki, ale daj mi stanąć w obliczu Twojem, w przybytku błogosła-

wionych! Przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego. Amen«.

Lecz po upadku powstania ta modlitwa już mu nie wystarczała: burza w jego sercu była gwałtowniejsza, więc wylewał ją, roztopioną we łzy obfitsze i serdeczniejsze:

»Boże Wszechmogący, który w ręku Twojem trzymasz losy narodów, spuść litościwe oczy Twoje na naród polski, tak długo nieszczęśliwy, tak długo ciemiężony! Dotknąłeś go, Panie, okropną klęską, zniszczeniem: ach! odwróć od niego gniew Twój, niech Cię cierpienia tylu tysięcy wygnańców po dzikich stepach zmiękczą, niech łzy i narzekania wdów i matek, kwilenia wydartych z rąk ich dzieci i niemowląt dojdą do tronu Twego! Zlituj się, o Boże, nad Polską, nie daj jej upadać, wyciągnij potężną prawicę Twoją, podnieś ją, ulecz jej rany, powróć jej niepodległość, swobodę, daj jej własnego króla, jedność, zgodę, wylej na nią błogosławieństwa Twoje! Wysłuchaj, o Boże, próśb naszych, nie opuszczaj nas na wieki!«

A oprócz Boga zwierzał się Niemcewicz z cierpień swoich swemu dziennikowi, który prowadził przez cały czas pobytu w Anglii — z przyzwyczajenia i dla pociechy. Oto kilka wyznań. Dnia 3 września r. 1831, aby choć na chwilę pozbyć się zmory, która go wciąż dusiła, poszedł do cyrku, »gdzie dawano sztukę polską, *Mazepę*, wyjętą z poematu lorda Byrona«; ale zmora nie odleciała: »Myśl, co się dzieje w nieszczęśliwej ojczyźnie mojej, truła wszystko«. Dnia 17 września:

»Okropne wrażenie! Gazeta *Times* donosi..., że Warszawa po dwudniowej krwawej bitwie kapitulowała!... Tyle poświęceń, tyle krwi wylanej!« Dnia 6 października: »Dla rozerwania zasępionych myśli byłem w zoologicznym ogrodzie;... mnie z całego zbioru zajął najwięcej orzeł biały, poważnie na drągu swoim siedzący«. Dziennik z roku 1832 zaczyna się tak: »Dajże, Boże, żeby szczęśliwszy, niż ostatni, ale bez cudu przewidywać tego nie można...« Dnia 16 lutego: »zaczynam dziś siedmdziesiąty piąty rok życia mego. Jakaż długa taśma! napisane na niej niektóre pogodne dni, wiele pochmurnych, wiele pełnych nawałnic i piorunów! Zdawało się, że po tylu burzach starość mą spokojnie skończę, i tu mnie losy zagnały! Wygnaniec, bez żadnych o swoich wiadomości, skończę może na obcej ziemi, bez żadnej już nadziei oglądania swoich, i nie będzie komu pogrześć mnie«. Dnia 4 marca: »Chcą koniecznie zniszczyć wszystko, co było Polską!... Gimnazyum krzemienieckie, kosztem obywateli założone i utrzymywane, obrócone w początkową szkołę, uniwersytet przeniesiony do Charkowa, nad morze Czarne! O, cienie Czackiego! jakże nad tem boleć musicie!« Dnia 3 maja: »W wieku moim być samym jednym w obcym kraju, nie mieć do nikogo i słowa ojczystym językiem przemówić — jak smutno, ach! jak ciężko być w starości wygnańcem!... Czterdzieści i jeden lat minęło dzisiaj od ustanowienia kon-

stytucyi 3 maja. Ileż w tym przeciągu wielkich smutnych wypadków! Włożyłem na pamiątkę dnia tego pierścień *fidis manibus!«* Dnia 23 września: »Czytałem bullę papieską przeciw ostatniemu powstaniu naszemu. Grzegorz XVI nazywa się niegodnym zastępcą Najwyższego: co za profanacya! W bulli tej, pełnej cytacyj z św. Pawła, nakazuje nieograniczone posłuszeństwo, każe kochać Mikołaja, bronić się przeciw podszeptom wolności... Jakże podobne bulle podkopują katolicką wiarę! Widać, że zastępca Chrystusa więcej dba o doczesne swe korzyści, niż o prawidła Jego!« Kończy się dziennik z tego roku słowami: »Jak boleśnie skończyłem rok 1832! Już ich od wybuchnienia rewolucyi więcej dwóch upłynęło, najprzód na przemiany w nadziejach i trwogach o przyszłość, dalej w żalu nad spełnionem zniszczeniem kochanej ojczyzny, we frasunku z dzikiego postępowania niektórych nas samych, nakoniec w rozpaczy, że już zginęła wszelka lepszej doli nadzieja. Może dla innych zaświeci pogodniejsza gwiazda, dla mnie — pokój w grobie tylko«.

Podobnych wyznań możnaby jeszcze cały szereg przytoczyć, ale i tych wystarcza dla charakterystyki tego nastroju duchowego, w jakim tworzył sędziwy poeta podczas pobytu swego w Anglii.

*

* *

W twórczości tej należy rozróżnić dwa działy. Pierwszy to, właściwie mówiąc, nie twórczość, tylko robota pisarska, ściśle związana z misyą polityczną Niemcewicza, płynąca z jego gorącego pragnienia oddziałania na opinię publiczną w Anglii: tu należą pisane po angielsku artykuły polityczne, częściowo drukowane w czasopismach londyńskich, przekłady angielskie trzeciej części *Dziadów* Mickiewicza i niektórych pism Mochnackiego, odezwy, memoryały itd.

Dział drugi stanowią te utwory, w których poeta »sobie śpiewał a Muzom«. Jest ich niewiele, bo twórczość szła mu oporem. Zaczął np. pisać »żale po Ursynowie,—brak weny przymusił porzucić; kilka rymów skleiłem w łóżku, lecz kilka tylko«. Innym razem chciał dokończyć zaczętą dawniej odę Horacego, *Thyrrena regum progenies,* ale, jak mówi, »idzie niedobrze, bo Muza moja kulawa«; dokończył dopiero nazajutrz. Łatwiejsza sprawa była z wierszykami drobnymi. Raz np., podczas wycieczki, skreślił, siedząc na koźle obok woźnicy, te słowa:

Jakimkolwiek po Anglii puścisz się zawodem,
Każda wioska jest miastem, kraj cały ogrodem;
Wszędy plennego zboża liczne sterczą brogi,
Wszędy ładowne wozy zapełniają drogi;
Pasą się po wesołych błoniach liczne trzody,
Po roli lemiesz ręka prowadzi swobody.
Te rowy, co je wały oceanu wznoszą,
Ze wszystkich części świata bogactwa przynoszą,

I na lud, co go wolność i przemysł zasila,
Obfitość Bóg swych darów aż do dna wychyla.

Dodaje Niemcewicz: »Widać, że rymy te były na koźle pisane«. Zaprzeczyć trudno... Ale są utwory lepsze, czasem nawet piękne, a odzwierciedlił się w nich doskonale smutek biednego wygnańca.

*
*   *

W nocy z dnia 12 na 13 stycznia zapisał Niemcewicz następującą krótką refleksyę:

Czemże jest życie nasze na świecie poziomym?
Po cóż pytać? Ach, wiemy: snem tylko znikomym.
Temu się śni dostojność i obszerne mienie,
Owemu rany, nędza i ciemne więzienie;
Jest taki, co mu złota marzy się korona,
Największej liczbie—kosa, sierp, lemiesz i brona.
Każdy z nas śpi niewiele, ten krócej, ten dłużej,
A gdy sen swój dopełni i oczy zamruży,
Wszystko się kończy: trwogi, nadzieja daleka;
Co gorzej, nikt z nas nie wie, co go później czeka.
Gorzej jeszcze, by kto z nas, zmęczon tu kłopotem,
Cierpiąc tu piekło, piekło cierpiał i napotem.

*
*   *

Największym utworem, napisanym w Londynie, są *Treny wygnańca*, ogłoszone drukiem w Lipsku r. 1833 wraz z *Redutą Ordona* Mickiewicza i *Zgonem Sowińskiego na Woli pod War-*

szawą Gaszyńskiego; jak świadczy autograf, utwór ten wykończył Niemcewicz dnia 24 stycznia 1832 roku. Treść stanowią żale, rozmyślania i wspomnienia »wieszcza osiwiałego«, który, siedząc nad brzegiem morza i patrząc na »zmarszczone fale«, skarży się żałośnie na swój twardy los: oto na starość musiał porzucić własną ziemię i teraz błądzi pod obcem niebem; niebawem jednak smutek osobisty ustępuje miejsca bólowi nad nieszczęściem całego narodu, który, dręczony i prześladowany, jak jeden mąż, zerwał się do boju — poto, aby pójść w cięższą jeszcze niewolę; na myśl o tem

...starzec zwiesił głowę osiwiałą,
Gdy Anioł śmierci, pełniąc Najwyższego wolę,
Chcąc skończyć nieszczęsnego troski i niedolę,
Dotknął go zlekka swą strzałą.
Nazajutrz, skoro zorza przedarła obłoki,
Przechodzień, idąc ścieżką, w skale rytą,
Ujrzał już wieszcza odrętwiałe zwłoki
I przy nim lutnię rozbitą.

Treny wygnańca to wierne zwierciadło zbolałej duszy Niemcewicza, a zarazem i duszy całego narodu, zrozpaczonego przegraną. Przemówiły w nich i ta głęboka miłość ojczyzny, która znamionuje wszystkie pisma i wszystkie czyny Niemcewicza, i ból nad jej niewolą, i nienawiść wroga, i podziw dla bohaterów powstania, a oburzenie przeciwko »wyrodkowi bezbożnemu«, »zdradli-

wemu kłamcy« (Krukowiecki), głębokie współczucie względem »prawnuka Gedymina«, tj. księcia Adama,

co, na cnotę dbały,
Lubej ojczyźnie w wszczętem dla niej dziele
Zdrowiem i mieniem poświęcił się cały;

i żal do »panów świata«, którzy:

Niech krew hojnie płynie —
Wołają hardzi — niechaj ludzkość ginie,
Mocarstwa, ludy, świat cały,
Byleby trony zostały;

głęboki żal ma Niemcewicz do Francyi, ale głębszy jeszcze do Wielkiej Brytanii:

Kilka zamków skrzydlatych, pioruny ziejących,
Posłanych w Bałtu zatoki,
Starłyby wrogów, na siłach mdlejących,
Cofnęły mściwe wyroki.
Na ciebie pada zguby naszej wina,
O palmo wiecznej sromoty!
Cóż czynić będą despoty,
Gdy lud wolny tak poczyna?

Lecz nad temi uczuciami bolesnemi góruje jedno, radosne: niezłomna nadzieja w świetną przyszłość Polski, oparta na wierze w męstwo i cnoty jej synów:

Stój barbarzyńco! Tryumf twój nietrwały:
Jeszcze z kości pobitych powstaną mściciele!
Jeszcze stanie na ich czele
Jaki Batory lub Bolesław Śmiały,

Zapędzi dzisiaj tak dumne szeregi
Za Oby, Wołgi i Irtyszu brzegi!...
O luba Polsko! Krwią zbroczona niwa,
Los zajrzał twoim wawrzynom,
Ale, im więcej jesteś nieszczęśliwa,
Tymeś droższa swoim synom.
Uboga jesteś, ani ci przyświeca
Auzonii niebo łaskawe,
Ani bogactwo Indów cię zaleca:
Ale rodzisz plemię prawe,
Lud waleczny, co ochoczy
Walczy, cały krwią się broczy,
Albo zwycięży, albo trupem legnie,
Lecz się pod jarzmo nie zegnie.

Jako utwór poezyi, *Treny wygnańca* grzeszą temi samemi wadami, co cała wogóle poezya Niemcewicza: a więc i tutaj nie brak naleciałości pseudoklasycznych, których się Niemcewicz do śmierci nie wyzbył (np. »już ośmiokrotnie po niebie spadzistem dwurożny księżyc szlaki swe przebiegał«, »Muzo! gdzie się unosisz?« itp.); a widoczny pośpiech w pisaniu sprawił, że forma jest niewykończona, miejscami nawet zaniedbana; obrazom brak plastyki, chociaż ich pomysły (jak zawsze u Niemcewicza) są bardzo szczęśliwe, jak ten, naprzykład, wzięty podobno z rzeczywistości:

Patrzaj! We łzach pełna wdzięku,
Żona młoda, nieszczęśliwa
Z małem dziecięciem na ręku
Do bram tarasów przybywa;
Chce przez kraty najeżone

Dziecię nowonarodzone
Pokazać ojcu. — Gardzi ceklarz prośbą,
Łzami i rzewnem przejęciem
I biedną matkę z dziecięciem
Odpycha z groźbą.
Pada zemdlona!... Głos jej przeraźliwy
Przebiega więzień ciemnoty;
Poznaje głos ten mąż jej nieszczęśliwy,
Jęczący wpośrzód tęsknoty;
Szuka sztyletu w rozpaczy zapędzie,
Lecz tyran, co go złość wściekła zapala,
Odbiera śmierci narzędzie:
Chce, żeby cierpiał... umrzeć nie pozwala!...

Bardziej jeszcze ogólnikowe są obrazy szturmu do Warszawy, żołnierza, powracającego z wojny w strony rodzinne, i spustoszenia Puław. Ten zaś brak artyzmu razi nas tem więcej, że *Treny Wygnańca* wydrukowano wraz z *Redutą Ordona*, owem niezrównanem arcydziełem plastyki artystycznej.

*

* *

Dnia 19 lutego roku 1832 napisał Niemcewicz *Bal maskowy*. Jestto satyra na cały świat, nie pozbawiona jednak widocznych alluzyj do spraw polskich, a mająca postać wizyi sennej. Śniło się kiedyś autorowi, że był na balu maskowym, na którym

Od króla aż do kmiecia w poziomej pokorze
Każdy był w stanu swojego ubiorze.

Wodząc oczyma po tym tłumie, ujrzał jakiegoś mocarza, któremu minister przynosi do podpisu wyroki; mocarz poprawia je własną ręką i,

Idąc za szlachetnej duszy swej pochopem,
Temu łeb każe golić, z księcia robi chłopem,
Innych, jak ojciec, swoje kochający dziatki,
By kopali w podziemiach, pędzi do Kamczatki.

A za to wszystko wielbią tyrana »gazeciarze, poety zgłodniałe«. Nie mogąc ścierpieć tego widoku, odwrócił się autor i spostrzegł króla bez korony, znieważonego przez młodzież, która »pluje nań, łaje i daje mu szczutki«, wołając, »że wolności mało«. Nie trudno się domyślić, że jest to alluzya do słabości władzy królewskiej w dawnej Polsce. Następny obraz:

W tej samej sali nędzy i przepychów
Widzę królika wpośród tłumu mnichów.
Szedł on wpośród nich, wsparty poufale
Raz na kropidle, znów na pastorale.
Księża ci wszyscy jęli wszystkich sił używać,
By każde światło przed ludem ukrywać,
Zawsze więc komżą lub ornata końcem
Oczy mu kryli przed słońcem;
A jeśli który, ciekawością zdjęty,
Uchylił komżę lub habit rozpięty,
By się ucieszyć światłości promieniem,
Natychmiast księża z srogiem uniesieniem,
Z szalonym prawie zapałem,
Po głowie, plecach bili pastorałem.
Potem, po trzykroć przeżegnawszy wprzódy,

Wieszali albo rzucali do wody:
Wszystko — ku większej Najwyższego chwale...

Odrazu poznać, że słowa te napisał człowiek, który wzrastał w ideach wieku oświeconego, który wychowanie swoje zawdzięczał liberalnej szkole rycerskiej, pierwszej u nas szkole świeckiej. Następują charakterystyki giętkiego, jak wąż, dyplomaty; kupca, który, zamykając oczy na cierpienia narodu, liczy tylko grosze; młodzieńca, który »we wszystkich głupstwach pnie się zawsze przodem«; lekarza w peruce, patrona z biednym klientem: wszystko to nie wznosi się nad poziom pomysłów, jakimi się tak często posługiwała satyra XVIII wieku.

Obrócę się, aż rolnik schylony powoli
Pruł ciężkim pługiem skibę twardej roli;
Zielony gaik otaczał go wkoło,
A skowronek w powietrzu śpiewał mu wesoło.
»O kmieciu — rzekłem — trosków światowych [bezpieczny,
»Tyś nad innych krajowi temu pożyteczny:
»Żywisz i bronisz, ciebie zepsucie nie sięga,
»W tobie najpierwsza w kraju spoczywa potęga«.
Ledwiem to wyrzekł, alić drabów tłuszcza dzika
Przypada i od pługa odrywa rolnika.
»Porzuć tę głupią pracę — rzekną — lepiej żwawo
»Kręcić się pod muszkietem raz w lewo, raz [w prawo«.
I natychmiast wśród krewnych żałosnego krzyku
Wkładają mu kapelusz i pędzą do szyku.

Co to wszystko znaczy? pyta autor, patrząc ze zdumieniem, jak znika jedna gromada za drugą, lecz na miejsce starej ukazuje się wciąż nowa; i na to pytanie wciąż słyszy odpowiedź:

Powszechne dzieje świata widzisz w tym widoku:
Świat ten — reduty; każdy z nas w maskowym stroju,
Pokręciwszy się trocha, zasypia w pokoju;
Wszystko tu marą, radość, czyli też cierpienie,
Śmierć dopiero zaczyna prawdziwe istnienie;
Próżno na tym padole smucisz się i trudzisz:
Dziś drzemiesz tylko,—zaczniesz żyć, gdy się obudzisz.

*

* *

Najpiękniejszym utworem Niemcewicza z czasów pobytu jego w Anglii jest *Pożegnanie lutni mojej*, — elegia, skończona dnia 22 września roku 1832 (w Leycock Abey), zawierająca w sobie historyę życia i twórczości poety. Elegię tę podajemy w całości, z uwzględnieniem własnoręcznych przypisów Niemcewicza ([1]).

Żegnam cię, lutni! Tyś w każdej przygodzie,
Wśród gmachów, pod skromną strzechą,
W poranku dni mych, w późnym ich zachodzie
Była mą jedną pociechą.

W młodości z tobą nuciłem ochoczy,
Kiedy się śmiały nadzieje,
Usta z koralu i błękitne oczy,
Miłość, wdzięki i turnieje *(a)*.

(a) Duma o Żółkiewskim.

Jeszcze nas wtenczas nie tknął los zażarty,
Była jeszcze Polska całą,
Od Dźwiny, Dniepru aż za brzegi Warty,
Jaśniejąca dawną chwałą.

Niedługo trwały twoje omamienia!
Przywiodły losy zazdrosne
Okropne klęski — i radosne pienia
Zmieniły w jęki żałosne *(b)*.

Jak gdy trzech sępów na orła napada,
Co znużon w gnieździe spoczywa,
Tak trzech sąsiadów uknowana zdrada
Na szmaty Polskę rozrywa.

Świat się oburzył na zbrodnie zuchwałe,
Łzy wylała Litość zbladła,
Ale na serca królów skamieniałe
Żadna z łez tych nie upadła.

Lecz i przy zgonie, natężając siłę,
Niósł Polak zemstę szeroko
I usypaną ojczyźnie mogiłę
Oblał swych wrogów posoką *(c)*.

Z tysiącem innych krwią byłem oblany;
Powiodła mię zgraja dzika
Nad Newę — tam, gdzie w smutne twierdzy ściany
Car swe ofiary zamyka.

Siepacze, co ich nic dotąd nie tknęło,
Gdy mię w swe pęta kuć mieli,
Słysząc twe pienia, przerwali swe dzieło
I sami płakać zaczęli.

(b) Elegia *Wiosna*.
(c) Maciejowice.

Ach! srogiem było to ciemne więzienie
Wśród dni ciężko się wlekących;
Nie doszły mię tam słoneczne promienie
Ani głos ludzi żyjących *(d)*.

Lutni! twe dźwięki i niewolę koją:
(Tyran myśli nie skrępował)
Tyś była jedną towarzyszką moją,
W tobiem pociechę znajdował *(e)*.

Grot, co zbrodniczej dni przerwał carowej,
Posoką męża zbroczonej,
Nie wrócił, ciężkie krusząc me okowy,
Ojczyzny raz już straconej.

Szukałem wtenczas dalekiej krainy,
Smutną okryty żałobą;
Rzucając lube ojczyste dziedziny,
Ciebie tylko wziąłem z sobą *(f)*.

Przyszedł Mąż w czasach naszego poddaństwa
Z niebios pewnie przeznaczenia,
Co, karcąc króle, nowe tworząc państwa,
Wrócił nam iskrę istnienia.

Na wieść tę rzucam schronienie me nagle
I życie wolne od trwogi:
Niosą mię znowu natężone żagle,
Znów domowe witam bogi.

O, lutni moja! Na widok ojczyzny
Tyś w dłoni mojej zadrżała,

(d) K r e p o ś ć.
(e) Tłomaczenie *Atali*, Goldsmitha, *Rasselasa*.
(f) Żegluga do Ameryki.

Mimo sił wątłych i późnej siwizny
Znów głośneś dźwięki wydała *(g)*.

Nuciłaś dawne ojców naszych czyny,
Świetne zwycięstwa, zdobycze,
W tysiącznych walkach uszczknione wawrzyny
I książęta hołdownicze.

Nuciłaś w bojach poległe ofiary,
Dzielne króle i hetmany
I tych, co w więzach prowadzili cary
I co gromili pogany.

Zabłysło tylko znikome istnienie,
Zawiść czuwała zawzięta;
Znikło zwodnicze cara przyrzeczenie,
Wróciły niewoli pęta.

Przyszedł dzień zemsty *(h)*: lud do broni bieży,
Pełen szlachetnej rozpaczy;
Stalistym lasem znów się Polska jeży,
Bóg krwawy dzień każdy znaczy.

Lutni ma! inne niech nucą dziewice
Uporczywe krwawe boje,
Ogniami, dymem okrytą stolicę,
Huk dział, kruszące się zbroje!

Ach! precz od ciebie haniebne ukazy
Zabory, srogie więzienia, —
Dla barbarzyńców źródło wiecznej zmazy,
Dla Polaków — uwielbienia!

Mogłażbyś nucić w ręku mych mdlejących
Krocie rycerzy wygnane,

(g) Śpiewy historyczne, Zygmunt III.
(h) 29 listopada 1830 r.

Po śnieżnych stepach pęta swe wlekących,
Trupem ich drogi zasłane?

Mogłażbyś nucić, jak tłuszcza zawzięta,
Jak ów barbarzyniec ślepy
Porywał z łona matek niemowlęta
I w zmarzłe powiódł je stepy?

Łabędzim puchem już się skroń ma śnieży...
Lutni! poprzestań już nucić!
Łańcuch milczenia na twych strunach leży,
Ach! czas cię, czas cię porzucić!

Zawieszę ciebie na wierzbie płaczącej,
Gdzie cichej wody strumienie:
Tam, gdy cię ruszy wietrzyk przechodzący,
Żałosne wydasz jęczenie.

*

*   *

I jeszcze jeden wierszyk, skreślony dnia 14 stycznia r. 1833: *Narzekania matki po porwaniu syna jej.*

Nie proszę Boga, by mi męską stałość
Dać raczył, ani odjąć ciężką żałość.
Niech jej nie bierze: żal ten przypomina
Obraz przez zdrajców wziętego mi syna.
Któż mię przeniesie w głąb dzikiej przestrzeni,
Gdzie kwiat nie błyśnie, liść się nie zieleni,
Gdzie wszystko, wszystko przeklęte,
Gdzie słońca niema, gdzie wichry zawzięte
Świszczą wśród ciemnot, kędy tysiąc dzieci
W uralskich stepach, wśród śnieżnej zamieci,
Widząc już blizki dni swoich ostatek,
Konając, jeszcze wzywa lubych matek.

Niech jędze, sprawce mego udręczenia,
Niosą mię wśród ich płaczów i kwilenia
I tam, wołając o pomstę do Pana,
Przeklęstwy memi okryją tyrana.

*

* *

Oto garść szczegółów z twórczości Niemcewicza w Anglii, wydobytych, z wyjątkiem *Trenów* wygnańca, z autografów poety, znajdujących się w Bibliotece Polskiej w Paryżu. Nie wykwintna to poezya: niema w niej sztuki, ale jest serce — jedno z najszlachetniejszych, jakie kiedykolwiek w piersiach polskich biły i krwawiły się na widok nieszczęść ojczyzny.

*

* *

Na zakończenie tego szkicu niechaj wolno będzie przytoczyć w całości (z tychże autografów) jeden utwór Niemcewicza z czasów nieco dawniejszych, ale także z powstaniem listopadowem jak najściślej związany, mianowicie nigdzie dotychczas nie drukowaną bajkę, raczej »powieść«, p. t. *Trzech rozbójników*, napisaną w Krakowie 11 kwietnia r. 1831.

Trzech rozbójników podstępnych, zuchwałych,
Jakich niema we Włoszech całych,
Ułożyło między sobą,
Żeby upatrzoną dobą

Napaść na człeka wielce majętnego,
Lecz wielce nieostrożnego.
Ten więc, gdy siedzi spokojnie
I z wesołą nader miną,
Pokręca wąsa, pije stare wino, —
Złodzieje wpadają zbrojnie
I zaczynają obdzierać:
Ten się o szkatułę pyta,
Ów już za worek chwyta,
Dalej za czapkę, za szaty,
Nakoniec za pas bogaty.
Trudno się było opierać:
Możeż jeden, choć waleczny,
Być naprzeciw trzem bezpieczny?
Ogołocony biedny człek ze szczętu,
Ze wszelkiego sprzętu,
Płakał, nieborak, na zbójców bezbożność
I na własną nieostrożność.
Przeciwnie zbójcy: każdy z nich oddzielnie
Popisywał się bezczelnie
Z swoją zdobyczą. Ale te ubiory,
Nie przykrojone do nich, wisiały, jak wory;
Bo jakże temu, co w pluderkach chodzi,
Kontusz i żupan dogodzi?
Kto więc ich ujrzał, zblizka lub zdaleka,
Mówił: »Te suknie nie dla tego człeka!
»Musiał zapewne, wyszedłszy gdzie z domu,
»Ukraść je komu«.
Sami nawet złodzieje za spełnione grzechy
Niewiele mieli pociechy:
Zawsze coś ich korciło, myśleli o wstydzie,
Gdy kradzież oddać im przyjdzie.
Trwała jednak bezkarnie zgroza od pół wieka;
Bo się nie ujmą i najbliższe swaty
Za innych straty.

Alić wnuk dzielny skradzionego człeka,
Młodzieniec, wielkie dający nadzieje,
Śmiały, gotowy na twarde koleje,
Rzeknie do tego, co ukradł najwięcej:
»Dziadowi memu tysiące tysięcy
»Wziąłeś bezkarnie; nie przestając na tem,
»I mnie samego chciałeś kropić batem.
»Dosyć już tego, nic mnie nie zastrasza!
»Oddaj, coś zabrał, lub wraz do pałasza!«
A olbrzym na to: »Jam twego nie schował:
»To, coś utracił, papa mój zworował *(a)*.
»A co wziął papa, to na wieki moje!
»Przeproś mię zaraz za zuchwalstwo twoje;
»Inaczej koniec z całym twoim bytem,
»I wraz cię końskiem stratuję kopytem«.
»Spróbuj! — odpowie modzieniec waleczny —
»Jestem w świętości sprawy mej bezpieczny!...«
Wszczął się bój straszny. Nasz olbrzym się zżyma.
O cudo! młodzian pokonał olbrzyma,
Obciął mu uszy i ręce i nogi.
Zuchwały wczoraj, a dziś pełen trwogi,
Gdy bluźni, z złości się wścieka,
Straciwszy wszystko, co ma tchu ucieka«.
Patrząc na to, co się dzieje,
Inni koledzy-złodzieje
Rzekli: »Unikając zguby,
»Nie wchodźmy z tym chwatem w czuby;
»Ale, kiedyśmy rabowali wspólnie,
»Bezpieczniej kradzież oddać dobrowol-
[nie«.

(a) zworować znaczy po rosyjsku ukraść.

PRZYPISEK

([1]) Za ogłoszenie tej elegii i za rozbiór *Trenów wygnańca* (w *Myśli Polskiej* 1907) autora niniejszego szkicu skazała Izba sądowa warszawska na rok twierdzy (pomimo, że wyrazy: »car«, »siepacze«, »tyran«, »carowa«, »ukazy«, były wykropkowane). Senat w Petersburgu unieważnił ten wyrok, motywując kasacyę pomiędzy innemi tem, że takie *epitheta ornantia*, jak »drabów tłuszcza dzika«, »zgraja dzika«, »barbarzyniec ślepy«, nie są już dzisiaj aktualne. Autor nie mógł założyć protestu przeciwko takiemu uzasadnieniu kasacyi, ponieważ »Senat Rządzący« jest w Rosyi najwyższą instancyą sądową. W roku 1908 ogłosił elegię Niemcewicza także Kurpiel w *Pamiętniku Literackim* VII, 368—370.

MOWA BRODZIŃSKIEGO

„O NARODOWOŚCI POLAKÓW“

NA TLE WSPÓŁCZESNEJ IDEOLOGII PATRYOTYCZNEJ

(Odczyt, wygłoszony na dorocznem posiedzeniu publicznem Towarzystwa Naukowego w Warszawie d. 25 listopada r. 1914)

I. Rozbiór „Mowy o narodowości Polaków“

Było to w Warszawie w roku 1831, dnia 3 maja, a więc już po zwycięstwach pod Wawrem, pod Dębem Wielkiem, pod Iganiami, a jeszcze przed klęską pod Ostrołęką. Serca biły jeszcze wiarą w zwycięstwo, umysły były jeszcze spokojne: więc Towarzystwo Przyjaciół Nauk, wierne zresztą odziedziczonej po Księstwie Warszawskiem (a dzisiaj przyświecającej i naszemu Towarzystwu) tradycyi nieprzerywania prac i posiedzeń podczas wojny, uczciło posiedzeniem publicznem czterdziestą rocznicę konstytucyi majowej. Nie przeczuwało, że będzie to jego posiedzenie publiczne— ostatnie, ale i tego z pewnością nie przeczuwało, że się ono nie tylko w historyi Towarzystwa, ale także w historyi literatury i wogóle myśli polskiej zapisze trwałemi zgłoskami. Dało mu zaś trwałą pamięć nie to, że było ostatniem, ale, że na niem to Brodziński wygłosił mowę *O narodowości Polaków* (¹). O wielkiem wrażeniu, jakie

na słuchaczach wywarła, świadczą następujące słowa, wyjęte z urzędowego sprawozdania: »Wbrew przyjętemu zwyczajowi, ale z przepełnienia uczuć i radości, przyjęto« mowę »hucznymi, długo powtarzanymi oklaskami« ([2]).

Czemże się to wrażenie tłumaczy? co sprawiło, że Brodziński, który dotychczas utworami swymi umiał się ludziom tylko podobać, a co najwyżej umiał ich wzruszać, teraz ich porwał? Ani naprawdę piękna forma jego mowy, ani to nawet, że czytał ją, jak opiewa sprawozdanie, »z wielką wymową, czuciem i smakiem« ([3]), nie tłomaczy nam jeszcze wystarczająco owego »przepełnienia uczuć i radości« słuchaczów. Piękny, wymowny swoją prostotą obraz »życia pogrobowego narodu, który cień krwawy przez lat czterdzieści łzy ludom wyciskał, który ani sam siebie krwi rozrzutnością zniszczyć nie zdołał, ani przez wszystkie dobierane narzędzia od swoich zabójców nie mógł być domordowany«; a zwłaszcza obraz lat ostatnich, wypełnionych ciągłymi gwałtami konstytucyi Królestwa, — te obrazy mogły przepełnić dusze słuchaczów uczuciami, ale smutku, nie radości. Radość natomiast musiała wstępować w ich serca, kiedy słyszeli z ust pisarza, który tak jeszcze niedawno ściągnął na siebie gromy oburzenia ze strony młodzieży za ostrą krytykę jej »egzaltacyi i entuzyazmu«, takie np. słowa: »Naród cały, jak trąbą aniołów wywołany, zmartwychpowstaje

i wobec zdziwionych ludów... stawia zastępy przeciw ciemnocie i jarzmu«; albo: »Wolności żadnej nie pojmujemy bez niepodległego bytu narodu«; albo jeszcze: »Jeżeli milcząc patrzą wszyscy na tragiczne widowisko zapasów naszych, niech się uczą, jak wzniośle lud, boskim ogniem natchniony, wolą nad przeznaczenie wyższy, może poledz, ale nie ulegnie!«

Dla nikogo wprawdzie ze słuchaczów nie było tajemnicą, że Kazimierz Brodziński przed 29 listopada, a Kazimierz Brodziński po 29 listopada, to dwaj różni ludzie, że niedawny wróg entuzyazmu stał się nietylko jego zwolennikiem, ale i wielbicielem. I wszyscy, choćby nawet zapomnieli o płomiennej jego mowie do młodzieży uniwersyteckiej wkrótce po wybuchu powstania i o jego gorącym manifeście patryotycznym w przededniu bitwy grochowskiej ([a]), to mieli z pewnością w pamięci jego pieśni powstańcze, zwłaszcza pierwszą strofę pieśni, tak odmiennej od wszystkich dotychczasowych, *Na dzień Zmartwychwstania Pańskiego* (w której się po raz pierwszy ukazuje idea chrystusowości narodu polskiego):

Chwała Tobie, Chryste Panie!
   Lud, który chodził Twym śladem
Co Twoim cierpiał przykładem,
   Z Tobą święci zmartwychwstanie.

Więc ton mowy Brodzińskiego nie był dla nikogo niespodzianką. Ale dla niejednego zapewne było niespodzianką, że usłyszał taką mowę na posiedzeniu publicznem Towarzystwa Przyjaciół Nauk, na którego czele stał wprawdzie zawsze młody i zawsze gorący mimo ósmego krzyżyka Niemcewicz, lecz którego członków ogółem pomawiano nieraz o zatwardziałość nietylko estetyczną, ale i patryotyczną: tymczasem Towarzystwo, dając na swem posiedzeniu publicznem głos Brodzińskiemu, dawało niejako nocy listopadowej swoją sankcyę, — czy szczerą i chętną, o tem wolno wątpić, dość, że wyraźną, skoro i Niemcewicz swoją mowę prezydyalną zakończył słowami: »Niech Bóg ten wszechmocny, w którego ręku spoczywają losy narodów, wyrwie nas z niewoli, a da ujrzeć Polskę naszą zwycięską, niepodległą, powiększoną i wolną!« ([5]).

Lecz obok apoteozy powstania i wiary w jego powodzenie jest w mowie *O narodowości Polaków* coś innego jeszcze, co musiało napełnić serca słuchaczów radością, i to radością jedną z najszlachetniejszych na świecie, bo płynącą z zaspokojenia godziwej, nie splamionej szowinizmem, dumy narodowej, o której się ślicznie wyraził Brodziński, że, »o ile... wszelka duma jest występkiem, o tyle narodowa jest powinnością«. Zaspokajało zaś polską dumę narodową to wszystko, co Brodziński mówił o narodowości wogóle, a o naro-

dowości polskiej w szczególności, — i to właśnie stanowi główną, istotną treść jego mowy i zapewnia jej w historyi narodowej myśli polskiej ubiegłego stulecia wybitne stanowisko.

Co to jest naród i narodowość wogóle? czem jest dzisiaj i czem był dawniej, przez szereg wieków, naród polski? jaki jest jego charakter? jakie było i jakie jest jego powołanie? jaką rolę odegrał i odegra w historyi całej ludzkości? — oto główne pytania, na które daje odpowiedź mowa Brodzińskiego. Ta zaś odpowiedź, prawda, nie jest ani wyczerpująca, ani zawsze uzasadniona, ale jest zawsze jasna w myśli, a mocna w uczuciu, jak to być musi, kiedy rozumny człowiek rozważa to, co bardzo kocha. Kochał Brodziński narodowość polską, nie od urodzenia wprawdzie, ale już oddawna — od czasu, kiedy, na wieść o wybuchu wojny Austryi z Napoleonem i Księstwem Warszawskiem, umarł w nim szczęśliwie Austryak, a urodził się Polak; rozważał zaś zagadnienie narodowości także oddawna: świadczą o tem oprócz słynnej rozprawy *O klasyczności i romantyczności* zarówno *Listy o polskiej literaturze* (6), jak *Myśli o dążeniu polskiej literatury* (7). Śmiało można powiedzieć, że nie było w ówczesnej Polsce drugiego człowieka, nie wyłączając starego Niemcewicza i młodego Mochnackiego, coby tak ustawicznie, jak on, myślał, mówił i pisał o zagadnieniu narodowości i tak wielką przywiązywał doń wagę:

zaszczytne miano apostoła idei narodowości w Polsce należy mu się z nie mniejszą, owszem większą sprawiedliwością, niż miano poprzednika polskiej poezyi romantycznej. Otóż mowę *O narodowości Polaków* uważać wolno za syntezę poglądów Brodzińskiego na narodowość, wypowiedzianych w pismach wcześniejszych, syntezę, któraby się bez wybuchu powstania listopadowego może nigdy w umyśle, a już z pewnością w sercu, Brodzińskiego nie skrystalizowała, a gdyby się nawet skrystalizowała, to niezawodnie inaczej ([5]).

*

* *

»Narod — uczy Brodziński — jest wrodzoną ideą, którą członkowie, w jedno spojeni, urzeczywistnić się starają; jest jedną rodziną, mającą swoje rodzinne przygody i powołanie«. Innemi słowy: naród jestto zbiorowisko ludzi, ożywionych jednym wspólnym duchem, jednym »boskim i niewidomym« ogniem, którym jest narodowość; narodowość zaś polega na istnieniu całego szeregu wspólnych węzłów, które owych ludzi spajają w jedno, zwłaszcza węzłów moralnych, wytworzonych przez wiekową historyę, nadewszystko zaś na istnieniu jednej wspólnej idei, którą owi ludzie »urzeczywistnić się starają«, czyli jednego wspólnego powołania. »Bóg chciał mieć narody, jak ludzi, indywidualnymi«; świętym obowiązkiem

każdego narodu jest zachować swoją indywidualność, jako wielki dar boży, co nie przeszkadza, że każdy naród — i to drugi jego święty obowiązek— powinien się czuć członkiem jednej społeczności ludzkiej, powinien chcieć »na całą ludzkość wpływać i potrzebną tworzyć harmonię«; innemi słowy, »każdy naród być powinien cząstką całości i krążyć koło niej, jak planety około swego ogniska«, »i tylko — dodaje Brodziński — ślepy egoizm tego nie widzi«. Na tem to współdziałaniu poszczególnych narodów około wytworzenia ogólnej harmonii rodzaju ludzkiego, to jest, mówiąc inaczej, około budowy Królestwa Bożego na ziemi, polega zdaniem Brodzińskiego »istotny ruch«, to jest zasadnicze prawo »świata moralnego«.

Otóż narodem, który to zasadnicze prawo pierwszy przeczuł, który pierwszy »uznał, że każdy naród być powinien cząstką całości i krążyć około niej, jak planety około swego ogniska«, jest naród polski. I przez to jest naród polski »Kopernikiem w świecie moralnym«, dokonał on w zakresie świata moralnego tego samego wielkiego odkrycia, co jego wielki astronom w zakresie świata fizycznego. A zrazu jedynie przeczuwszy to prawo, później uświadamiał je sobie coraz jaśniej i, co ważniejsza, pełnił: oto na czem polegała misya historyczna narodu polskiego, do której spełnienia powołał go Pan Bóg jeszcze przed wiekami. »Kiedy apostoł wiary Chrystusa pierwszy raz stą-

pił na ziemię Piasta,... rzekł natchniony: to jest lud najczystszy do przyjęcia ognia niewidomego, jaki mu niosę; natchnę go duchem piersi moich; on będzie sławnym, dla ludzkości w Chrystusie cierpiącym i kiedyś szczęśliwym zachowawcą ognia boskiego«.

Odtąd, od czasu przyjęcia chrześcijaństwa, — uczy dalej Brodziński — zaczął rozwijać naród polski swoje »przyrodzone usposobienie«, — rozwijać, nie »przeobrażać«: jako ród rolniczy, przywiązał się do swej ziemi tak serdecznie, jak żaden naród na świecie, i on jeden na świecie nazywał ją swoją matką; »zachował... z jednej strony prostotę, niezmienność nałogów, z drugiej — szlachetność i wspaniałość umysłu«; gorąco ukochał ojczyznę i wiarę chrześcijańską, stał się jej rycerzem, a i to jeszcze ukochał, bez czego »niemasz rycerstwa ani ojczyzny«, — wolność; przywiązany zaś namiętnie do własnej wolności, nie odbierał jej innym narodom, nie myślał o zaborach; a brzydząc się wszelkim wogóle gwałtem, nie znał i u siebie żadnych nagłych przewrotów. Te wszystkie cechy, ale nadewszystko miłość ojczyzny i miłość wolności, składają się na indywidualny charakter narodu polskiego.

A jakież są jego czyny? Zbudował ogromne państwo, ale, zawsze wierny swemu charakterowi narodowemu, nie gwałtem, nie przemocą: jego połączenie »z ludami nieco innego szczepu« »było

małżeństwem, w osobach królewskich przed ołtarzem zawartem«; »ślubny pierścień królów był ślubnym pierścieniem narodów i wiary, i śluby te trwały święcie, aż do spólnego grobu«; drugiego takiego państwa, któreby stanęło w ten sposób, co Polska, nie zna historya całego świata. Położyło zaś to ogromne państwo dwie ogromne zasługi około ludzkości. Po pierwsze przez wieki całe broniło przed dziczą barbarzyńską wiary chrześcijańskiej i tem samem prawdziwej cywilizacyi ([9]); naród polski był jakby zakonem rycersko-chrześcijańskim, który obwołał »lud wiarą, siebie bracią, a Dziewicę, Matkę Chrystusa, królową swą«; który, nienawidząc twierdz obronnych, jakby więzienia, ufał jedynie osobistej waleczności; kraj polski »był tylko obozem straży europejskiej«, i, kiedy Polacy, »oddawszy sztandary pogańskie papieżowi Pawłowi V, w prostocie o relikwie go prosili, rzekł im: czyż każda garść ziemi waszej nie jest relikwią męczeńską?« Druga zaś ogromna zasługa dziejowa narodu polskiego polega na tem, że państwo swoje organizował w duchu umiłowanej ponad wszystko wolności i całemu światu pokazał do niej jedyną uczciwą drogę: był bowiem w Europie jedynym narodem, »który bez krwi rozlewu i gwałtownego obalenia dawnego porządku rzeczy każdą chwytał sposobność, aby przyjść zwolna, organicznym porządkiem, do swobód, jakich inne narody nie zaznały; każde wstą-

pienie na tron nowego monarchy było dalszą spokojną rewolucyą ku rozszerzeniu wolności«. Że ta wolność przekraczała słuszną miarę, tego Brodziński nie tai, ale dodaje, że i »fanatyzm wolności Polaków był ślepym, ale nie krwawym«; co więcej, pod koniec istnienia państwa stan rycerski umiarkował swoją wolność, wzmacniając władzę monarchy, — także jedynym na świecie całym przykładem, bo sam, dobrowolnie, z rozlewem nie krwi, »tylko łez radości i tryumfu, nad sobą samym odniesionego«, tryumfu tem większego, że »inne stany do części praw swych przybliżył«.

Cała ta historya Polski — takby można ująć myśl Brodzińskiego — streszcza się w tem, że wprowadzała w życie państwowe naukę Chrystusa.

I takie to państwo padło w końcu XVIII wieku ofiarą, — prawda, że po części ofiarą »własnej winy«, nie mniej przeto ofiarą zbrodni, którą trzej mocarze usprawiedliwiali rzekomym jakobinizmem Polaków: »nie wstydzono się rzezią niewiast i dzieci ten fałsz popierać i żądać, aby król z posłannikami ludu ręką, przez żołdactwo prowadzoną, rozbiór taki podpisem uprawnili; to był prawdziwy jakobinizm gabinetowy, związek, obalający prawa i publiczne bezpieczeństwo narodów«. Lecz z upadkiem państwa polskiego nie skończyła się misya narodu polskiego: po wielu nieszczęściach i walkach odzyskawszy częściową wolność,

najpierw w Księstwie Warszawskiem, które było »zbrojownią całego narodu polskiego«, a potem w Królestwie Kongresowem, naród rozumiał, że jego powołaniem jest po dawnemu krzewić na świecie wolność, ufał, że cesarz rosyjski, kiedy się z czasem przekona, »jak łatwe i zaszczytne jest dla tronu rządzenie ludu prawami konstytucyjnemi, obdarzy niemi nie tylko podlegającą jego berłu pozostałą część narodu polskiego, ale i swój własny naród, że nadto i Niemcy, mając obok siebie z jednej strony konstytucyjną Francyę, a z drugiej konstytucyjne Królestwo Polskie, także będą musieli obdarować swoje państwa konstytucyą. Stało się jednak inaczej: konstytucya polska, zamiast rozlewać coraz szerzej, zaczęła się kurczyć we własnem łożysku, a raczej zaczęto ją kurczyć; gwałt następował po gwałcie, aż wybuchło powstanie, — »na odgłos zamachu na wolność ludów« dla ich przestrogi wstał naród polski z grobu, »jak Piotrowin na świadectwo zbrodni, na sobie dokonanej«; to powstanie »jest dalszym bojem Kościuszki« i »uzupełnieniem spokojnej rewolucyi trzeciego maja«. I teraz to dopiero, mówi Brodziński, stanął naród polski na południu przeznaczenia swojego: zwycięży, odzyska niepodległość, która zbawienna będzie »dla wszystkich ludów«, i wolność, która »żadnym tronom« nie będzie straszna; bo wolna i niepodległa Polska »uczyni królów sprawiedliwymi« i po całym świecie rozleje

błogosławieństwo wolności. I ta walka za wolność ludów to »ostatnia misya« narodu polskiego ([10]). A jeśli tę walkę przegra? to wróci do swego grobu »i z palmą stanie przy mistrzu swoim, Chrystusie«; ale »wola jego odniosłaby tryumf, prochy nasze byłyby święte, krzyż, nad nimi wzniesiony, byłby celem wędrówek ludów, do grobu narodu, ucznia Chrystusa«.

*

* *

Może kogo — z tych bardzo zapewne niewielu, co czytują dziś jeszcze Brodzińskiego — uderzyło podobieństwo myśli pomiędzy jego mową *O narodowości Polaków* a *Mowami do nacyi niemieckiej* Fichtego, wygłoszonemi w Berlinie podczas zimy z roku 1807 na 1808, w epoce straszliwego zdeptania Niemiec przez Napoleona, kiedy to gubernatorem berlińskim był marszałek francuski. Są wprawdzie pomiędzy temi dwiema odezwami patryotycznemi znaczne różnice, zarówno w rozmiarach (*Mowy* Fichtego to przecie cały szereg odczytów), jak w treści; płyną zaś one nie tylko z odmiennej natury przedmiotu, a więc np. z zupełnie innego charakteru przeszłości historycznej niemieckiej a polskiej, ale nadewszystko z odmiennych zamierzeń Niemca a Polaka: kiedy bowiem Fichtemu chodziło głównie o wskrzeszenie, albo raczej o stworzenie, ducha

patryotycznego i wogóle świadomości narodowej Niemców, a to za pomocą reformy wychowania, któreby przekształciło charakter niemiecki, przeobraziło duszę niemiecką, — Brodziński ducha patryotycznego nie potrzebował już nie tylko stwarzać, ale nawet wskrzeszać, a i duszy polskiej nie potrzebował, albo raczej nie pragnął, przeobrażać: jemu chodziło głównie, jeśli nie o wpojenie, to o podtrzymanie w społeczeństwie, wiary, że powstanie jest nie tylko czynem wielkim i będzie w przyszłości owocnym, ale nadto, że jest logicznym wypływem całej przeszłości narodu, który od wieków ponad wszystko umiłował wolność, że jest ostatniem ogniwem łańcucha tych wielkich czynów, do których spełnienia powołała naród polski przed wiekami Opatrzność. Lecz pomimo tych różnic istnieją niezaprzeczone podobieństwa w myślach i uczuciach tych dwóch patryotów: duch patryotyczny, ból nad niewolą ojczyzny, świadomość zupełnej odrębności duchowej poszczególnych narodów, pogląd, że istotę narodowości stanowią czynniki moralne, idealizacya, niemal apoteoza, charakteru swego narodu i wiara w jego misyę historyczną — oto węzły wspólne. O jakiejkolwiek jednak bezpośredniej zależności Brodzińskiego od Fichtego, a przynajmniej o jej udowodnieniu, niema mowy ([11]).

W swej nauce o narodowości mógł się wprawdzie u myśli niemieckiej zadłużyć Brodziński,

ale nie u Fichtego, tylko nadewszystko u Herdera i Kanta; *Mów do nacyi niemieckiej* Fichtego może nawet nie znał, ale *Idee do filozofii historyi ludzkości* i inne pisma Herdera, którego tak bardzo kochał, że go nazywał »przyjacielem serca i duszy« ([12]), znał dobrze ([13]); a co do Kanta, tłomaczył przecie jego rozprawę *O uczuciu piękności i wzniosłości*, której rozdział czwarty mówi »o charakterze narodowym pod względem pięknych i wzniosłych uczuć«. Otóż tymto dwóm myślicielom niemieckim zawdzięcza Brodziński nie tylko naukę o duchu narodowym i o indywidualności narodów (naukę, którą mógł poznać także z dzieła pani de Staël *O Niemczech)*, ale także naukę o powołaniu narodów i pozostający z nim w ścisłym związku pogląd humanitarny, że, skoro naród jest tylko cząstką ludzkości, więc zadaniem każdego narodu jest, nie tracąc własnej indywidualności, pracować nad wytworzeniem cywilizacyi powszechnej i ogólnoludzkiej harmonii, a ostateczną miarą wartości narodu i jego historyi jest jego współudział w tej wielkiej budowie ([14]).

Nie przecząc jednak ani rzeczywistości, ani doniosłości, wpływu myśli niemieckiej na naukę Brodzińskiego o narodzie i narodowości (i wogóle na wszystkie jego poglądy filozoficzne, historyczne, społeczne, literackie), wyrządziłoby mu się z tem wszystkiem wielką krzywdę, gdyby się na mowę *O narodowości Polaków* zapatrywać, jako

na wyłączny owoc jego rozległej lektury i erudycyi. Nie, wypowiedziane tu myśli i uczucia są przedewszystkiem owocem jego własnych **przeżyć**, a jednocześnie przeżyć całego społeczeństwa polskiego od trzeciego rozbioru aż do roku 1831.

I. Polska ideologia patryotyczna po rozbiorach

Powszechnie wiadomo, że właśnie na te czasy przypada w całej Europie świetny początek tego wspaniałego rozkwitu indywidualizmów narodowych, który stanowi jeden z najpotężniejszych czynników historyi europejskiej XIX wieku. A jest ten rozkwit tylko jednym z objawów tego olbrzymiego prądu duchowości europejskiej, który się nazywa romantyzmem. Z czynników politycznych oprócz rewolucyi francuskiej, której hasło równouprawnienia jednostek musiało doprowadzić do hasła równouprawnienia narodów, największą rolę odegrały tu wojny napoleońskie: zakusy uniwersalistyczne Napoleona i deptane przezeń prawa narodów musiały samą siłą reakcyi ożywić świadomości narodowe i przyśpieszyć ich dojrzałość ([15]); *Mowy do nacyi niemieckiej* Fichtego są niezmiernie wymowną illustracyą literacką tego faktu.

Lecz w Polsce obok ogólnoeuropejskich czynników rozwoju idei narodowej i wzrostu uczuć

patryotycznych był jeden jeszcze, swój własny, a ze wszystkich najpotężniejszy: upadek państwa. Zrazu wprawdzie (to niestety fakt historyczny) utrata bytu historycznego pogrążyła wiele dusz polskich w martwem morzu obojętności; ale później, w miarę coraz jaśniejszego uświadamiania sobie wszystkich okropnych skutków niewoli, musiały się potęgować uczucia patryotyczne, tem więcej, że je wróg tłumił. A jednocześnie musiała się dokonać modyfikacya idei narodowej, zmiana w poglądach na istotę narodowości i na istotę ojczyzny.

Za Stanisława Augusta coraz szerzej płynęły z Francyi do Polski prądy umysłowe oświecenia. Oświecenie zaś — inaczej, jak romantyzm — nie rozumiało jeszcze i nie odczuwało doniosłości idei narodowej; jego bowiem hasłem była powszechność, nie indywidualność, i nie patryotyzm, tylko kosmopolityzm był jego sztandarem. Wywieszano zaś czasem ten sztandar i w Polsce. Ludzkość wtedy dopiero będzie szczęśliwa, — tak pouczał autor pewnej broszury, przełożonej na język polski w roku 1786, — »gdy kosmopolizmus na miejsce śmiesznego patryotyzmu, czyli tej nacyonalnej nauki nastanie, która samemi tylko jest słowami, od despotów wymyślonemi na przykucie niewolników do wozów swych tryumfalnych« ([16]). Takie jednak potworne poglądy należały u nas na szczęście do wyjątków i niewiele

łusz polskich zarażały swoim obłędem; przeciwnie uczucia patryotyczne, zwłaszcza od czasu pierwszego rozbioru, wzrastały w duszach polskich, aż nakoniec zakwitły ustawą majową, rozgorzały powstaniem Kościuszki, zadźwięczały pieśnią legionów.

Ten patryotyzm polski w epoce rozbiorów miał charakter, jeśli nie wyłącznie, to nadewszystko polityczny: polegał na świadomości obowiązku ratowania państwa. Również idea narodowości była związana z pojęciem, a raczej z istnieniem, niepodległego państwa tak ściśle, że bez istnienia państwa prawie nie pojmowano możliwości istnienia narodu. Staszyc uczył wprawdzie, że społeczeństwo jest jedną »moralną istnością«, ale tej moralnej istności nie rozumiał bez państwa i bez wychowania państwowego; podobnież Kołłątaj. Takie pojmowanie narodowości tłomaczy nam, dlaczego w pierwszych latach porozbiorowych gnieździła się nie we wszystkich wprawdzie, ale w wielu, duszach obawa, czy po upadku państwa polskiego długo może istnieć naród polski.

Ten język i te wiersze słowami polskiemi
Może za sto lat znane nie będą w tej ziemi:

taką obawę żywił Karpiński i podzielił się nią wspaniałomyślnie... z Repninem ([17]). Wtórował mu autor trenów patryotycznych, Morelowski ([18]):

I dla kogóż na lutniach odtąd będziem grali,
Kiedy Polak ma zniemczeć, Litwin się zmoskali?
. . . .
Nieszczęsne matki polskie, przebóg! nie Polaków,
Lecz wydacie nam Niemców, Moskalów, Prusaków!

Jeżeli zaś kto myśli, że takie głosy to tylko hyberbola poetycka, niech weźmie do ręki prozę — dzieło Czackiego *O litewskich i polskich prawach* (z roku 1800), a na samym początku zobaczy te straszne naprawdę wyrazy: »Już Polska wymazana jest z liczby n a r o d ó w«, — więc nie tylko »mocarstw europejskich« (jak pisał pełny wiary w przyszłość autor broszury *Czy Polacy mogą się wybić na niepodległość?*), ale i narodów! Nieco zaś dalej: »Kiedykolwiek jaki naród przestaje być samorządnym, mija kilka ledwie pokoleń, aliści wzgarda dla nieszczęścia i obojętność dla niebędącego kraju oddaje go zapomnieniu«. A nie był to głos odosobniony. Pierwszy prezes Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Albertrandi, na pierwszem zgromadzeniu publicznem (23 listopada roku 1800) powiedział wprawdzie, że utrata bytu politycznego »nie jest przeszkodą do utrzymania i rozkrzewienia nauk narodu«, ale i to powiedział, że imię narodu polskiego »w rzędzie narodów przekreślone widzimy«, co więcej, że naród polski jest »w obcą narodów bryłę przelany« ([19]). Jeszcze w roku 1803 powtórzył te słowa Dmochowski w przedmowie do *Pana Podstolego:* »Już naród polski przelany

w bryłę obcych narodów; znikną powoli charaktery, które go znamionowały«.

Niebawem jednak inne słychać głosy. »Przestała być Polska — pisał książę generał Czartoryski w *Myślach o pismach polskich* — lecz pierwiastkowa nieprzemienna i nigdy wytępioną być nie mogąca krew (bo temu prawu nieprzemienności krwi wszystkie plemiona rodu ludzkiego poddała natura) nie przestanie płynąć w żyłach naszych ciekiem nieprzebranym« ([20]). »Ten tylko naród — mówi Woronicz w *Rozprawie IV o pieśniach narodowych* — wiecznie umiera, który ducha narodowości swojej ocucić nie umie i, czem był, ani szlachetnie uczuć, ani drugim dostojnie opowiedzieć, nie zdoła« ([21]). »Jakożkolwiek charakter nasz — pisał Szaniawski do Horodyskiego — różnorodnemi znamiony powikłany, dążyć zdawał się do zupełnego z obcemi zmięszania, łatwo jednak przychodzi pod rozmaitofarbną zbieraniną dostrzegać tła nie nadwerężonego, i nie tak trudno byłoby przywrócić jemu dawniejszą moc wyrazu; widzim zaiste we wszystkich zdarzeniach, gdzie Polak działa za natchnieniem ducha publicznego, że ten piękny grunt narodowego charakteru przebija jeszcze z pod przywalin późniejszego składu« ([22]). A Niemcewicz w przedmowie do *Dziejów panowania Zygmunta III* pisał już wprost, że »naród oświecony, który sam

siebie nie zapomni, zapewnia sobie wartość, n i e-podległą politycznym odmianom«([23]). Co za ogromna różnica w poglądach na istotę narodowości! Tak niedawno jeszcze nie pojmowano jej bez państwa: teraz powstaje i staje się powszechnym pogląd i zarazem artykuł narodowej wiary, że zachowanie, a nawet rozwój, narodowości jest bez państwa możliwy.

Jednocześnie zmieniało się, a raczej rozszerzało, pojęcie ojczyzny. Dawniej ojczyznę pojmowano, jeśli nie wyłącznie, to nadewszystko, jako ziemię rodzinną i jako własne państwo, od którego społeczeństwo otrzymuje różne dobrodziejstwa: była to ojczyzna materyalna. Po utracie niepodległości, kiedy ziemia rodzinna wprawdzie została, ale nie nosiła już na sobie własnego państwa, powstało i rozwijało się szybko pojęcie ojczyzny idealnej, niewidzialnej, nie istniejącej na mapie, tylko mieszkającej w sercach.

Tu tylko, w sercu, tu się ochroniło,
Co w mej ojczyźnie najlepszego było —

powie wajdelota litewski, kiedy go Krzyżacy do niewoli zabiorą. A Brodziński, jakby rozwijając tę myśl Mickiewicza, powie tak: »Opatrzność nie powiedziała narodowi żadnemu: miej te lub owe granice; bo te, jako dobra fizyczne, mogą i muszą zmianom ulegać; ale wprzód powiedziała mu: będziesz zachowywał lub doskonalił te lub owe

przymioty w sobie, i po nich cię poznam w rzędzie innych narodów. I to jest jego **o j c z y z n a s e r d e c z n a**, którą z sobą wszędzie poniesie, to jest **d u s z a l u d u**, która jest wolna, choćby ciało jego łańcuchem było okute« ([23]). Zresztą takie pojęcie ojczyzny, ojczyzny serdecznej, pojęcie, którego, mówiąc nawiasem, nie mogliby z pewnością zrozumieć (i na szczęście rozumieć nie potrzebowali) już nie tylko Modrzewski i Skarga, ale nawet jeszcze, przed upadkiem Polski, Staszyc i Kołłątaj, — takie pojęcie ojczyzny skrystalizowało się ostatecznie dopiero po upadku powstania listopadowego, i z tej to już epoki pochodzą przytoczone słowa Brodzińskiego: ale jeszcze przed powstaniem, bezpośrednio po utracie niepodległości państwowej, utrwalało się przekonanie, że istotę ojczyzny, a zarazem i narodowości (bo dwa te pojęcia coraz widoczniej zlewały się z sobą), stanowią nie wspólne węzły geograficzne i polityczne i nie tylko wspólność krwi, a nawet nie tylko wspólność języka, ale nadewszystko węzły moralne, a więc wspólne myśli i uczucia, wspólne upodobania i ukochania, wspólna miłość i znajomość wspólnej przeszłości narodowej oraz wspólne poczucie łączności z nią, wspólne cele i ideały, słowem — owa »dusza ludu, która jest wolną, choćby ciało jego łańcuchem było okute«, to jest **d u c h n a r o d o w y** i jego świadomość.

Dokonywała się zaś ta zmiana w pojęciach nie

pod wpływem napływających do Polski nowych teoryi zagranicznych o narodowości i duchu narodów ([25]), tylko pod wpływem samego życia. Naród, który utracił niepodległość polityczną i ojczyznę materyalną, a zyskiwał coraz większą świadomość, że narodem być nie przestał i nie przestanie, musiał zmienić dawne pojęcia o narodowości i ojczyźnie, musiał je dostrajać do nowych warunków bytu: ta zmiana jest przedewszystkiem owocem walki o byt, instynktu samozachowawczego, a jedynie w drobnej części owocem myśli teoretycznej.

Nie dosyć na tem. Naród, na którym spełniło się proroctwo Skargi, że będzie »ku pośmiechu i urąganiu nieprzyjaciołom swoim«, że go »popychać nogami tam, gdzie« go »pierwej ważono, będą«, — taki naród odczuwał, jako warunek życia, potrzebę tem większego ważenia samego siebie; im mniej go ceniono, tem większych wartości, zwłaszcza moralnych (w braku politycznych), szukał w samym sobie — i szukać musiał, aby żyć, aby do szczętu nie zwątpić o swojem życiu i o swojem prawie do niego. Jakoż znajdowano te wartości obficie i łatwo. Na ujemne cechy charakteru polskiego niby to nie zamykano oczu, ale przymykać, przymykano chętnie, tak że w ostatecznym rezultacie rachunku sumienia narodowego cnoty miały zawsze przewagę nad grzechami. Zwłaszcza na porównaniu z charakterem innych narodów cha-

rakter narodu polskiego wychodził zawsze jak najlepiej. Czem jest np. w swej idei moralno-patryotycznej *Barbara* Felińskiego, jeśli nie uplastycznieniem przeciwieństwa pomiędzy uczciwością polską a cudzoziemską niegodziwością? A nie tylko poeci, bo i mówcy, publicyści, historycy unosili się nad pięknością charakteru narodowego ([26]), której najdoskonalsze wcielenie widzieli w dawnych Polakach; więc wszyscy na wyścigi wielbili w nich prostotę i czystość obyczajów, uczciwość i otwartość, łagodność i dobroć serca, wyrozumiałość i brak fanatyzmu, odwagę i waleczność, nadewszystko zaś pełną ofiarności i poświęcenia miłość ziemi rodzinnej i wogóle ojczyzny oraz miłość wolności. Ale i te zalety wszystkim nie wystarczyły; więc Niemcewicz doda do nich jeszcze »gruntowność w rozumowaniu« (!!), Święcki i Mochnacki — zamiłowanie do nauk, Lelewel — posłuszeństwo prawu, brak zarozumiałości, przywiązanie do wiary i ducha poświęcenia w jej obronie; Adryan Krzyżanowski twierdził nawet, że Polacy są »jedynym wielkim narodem«, który »połączył oświecenie z miarą charakteru«([27]).

Jednocześnie i w ścisłym związku z idealizacyą charakteru narodowego wzmagał się w społeczeństwie porozbiorowem kult wielkiej przeszłości narodowej, będący nie tylko objawem tego powszechnego faktu uczuciowego, że przedmiot ukochania staje się tém droższym, kiedy się go traci,

ale także, podobnie jak idealizacya charakteru narodowego, objawem koniecznej potrzeby duchowej ratowania swych wartości moralnych, odczuwanej tem silniej, że się utraciło znaczenie polityczne. Do apoteozy przeszłości, jak to będzie później, po roku 1831, ten kult naogół jeszcze nie dochodził, ale od jej idealizacyi stawał się coraz mniej wolnym.

Czegoż się błędny uskarżasz narodzie,
Zwalając los twój na obce uciski?
Szukaj nieszczęścia w twej własnej swobodzie
I bolej na jej opłakane zyski!
Żaden kraj cudzej potęgi nie zwabił,
Który sam siebie pierwej nie osłabił.

Ta myśl Naruszewicza szła powoli w zapomnienie ([28]). Z wybitniejszych historyków jeden tylko Bandtkie, ściśle biorąc, pozostał jej wierny ([29]). Lelewel nigdy, ani teraz, ani nawet później, nie taił win i błędów, ale twierdził (i bardzo słusznie), że »wszystkie... nieszczęśliwe wewnętrzne przyczyny mogły pociągnąć nędzę, rewolucyę, nareszcie i przywrócenie porządku w kraju, ale nie upadek, którego nie byłoby, gdyby nie okoliczności zewnętrzne, gdyby nie obca przemoc« ([30]); co więcej, już teraz do owych »nieszczęśliwych wewnętrznych przyczyn« upadku nie zaliczał (zupełnie inaczej, jak Naruszewicz) »starodawnych republikańskich instytucyj«; przeciwnie brał je w obronę, składając odpowiedzialność za

nieszczęście na ich »złą egzekucyę« ([31]); i unosił się nad tem, że »z małej bardzo liczby państw i narodów chrześcijańskich, które utrzymywały konstytucyjne ze średnich wieków swobody, Polska była jedyną, która nie tylko że je dochowała, ale nadto... bez przerwy, w ciągu kilku wieków, swobodami konstytucyjnemi, jakie w średnich wiekach urosły, cieszyła się« ([32]). Niemcewicz zawsze przyznawał, że Polska zawiniła, ale brzemię win składał już nie na ogół społeczeństwa, tylko na królów i możnowładców ([33]), i w tem nawet, co ze stanowiska politycznego poczytywał za winę, dopatrywał się wielu stron dodatnich ze stanowiska moralnego, zwłaszcza w polskiej wolności ([34]). Adryan Krzyżanowski oczyszczał naród »z ohydy zajazdów, z grozy poddaństwa, z szaleństwa *liberum veto*, z pogardy miast i rzemiosł, z egoizmu i dumy starostów«, odpowiedzialnością za te wszystkie grzechy obarczając królów ([35]). Za historyą poszły w służbę gloryi narodowej poezya i wymowa. Nawet Woronicz, który ciągle powtarzał i rozwijał ulubioną myśl swoją, że upadek Polski jest karą sprawiedliwego Boga za grzechy i winy narodu, zastrzegał się jednak, że »wszystkie przygody i nieszczęścia ojczyzny naszej nigdy nie były winą ogółu narodowego,... ale albo zdradą i przemocą obcą, albo słabością i niedołęstwem tych, którym kierunek ogólnej woli narodowej był powierzony« ([36]).

Dalej. Wierzono święcie i wpajano tę wiarę w całe społeczeństwo, że pomimo wszystkich swoich grzechów i win Polska ma historyę nierównie czystszą, uczciwszą od innych narodów, że mogła popełniać i rzeczywiście popełniała błędy, ale nie dopuszczała się już nie tylko zbrodni, ale nawet występków: nie splamiła się ani inkwizycyą, ani podłością matactw gabinetowych, ani morderstwem królów, ani gwałtownymi przewrotami politycznymi, ani krwawymi podbojami innych narodów i t. d. ([37]). Czy np. z *Historycznej paralleli Hiszpanii z Polską* Lelewela nie płynie wyraźny wniosek, że jednak Polska ma od Hiszpanii daleko piękniejszą historyę? nie stanęła przecie przemocą, jak Hiszpania, tylko dobrowolną unią z narodami, była zawsze »rzecząpospolitą spokojną, bez chciwości«, ona jedna na wschodzie europejskim »swobody swoje ocalić umiała«, i to zawsze łagodnością, a nie gwałtownymi przewrotami! ([38]). Najsłodszym jednak pokarmem dla dumy narodowej było wspomnienie tej ze wszystkich zasług Polski największej, że przez tyle wieków własną piersią broniła chrześcijaństwa i cywilizacyi całej Europy zachodniej przed dziczą barbarzyńską. »Kto te rozrojone tłuszcze i napady niewstrzymanej dziczy — wołał Woronicz — odpierał i roztrącał? Oto piersi i oręż ojców naszych! Tu się owe hordy, jak rozdęte morza wzburzonego bałwany, o ścianę polską rozbijały, tu swój grób

znajdywały i otuchę dalszego postępu traciły; Polska za Europę we krwi tonęła, a Europa, za jej plecami bezpieczna, swoje światło i korzyści doskonaliła ([39]).

Kiedy wybuchła walka o niepodległość, historya niepodległej Polski przemawiała do serc tem żywiej; »w świetnym zawodzie naszym — pisał Lelewel — w którym naród dobija się o wolność i całość swoją, wznowienie każdego narodowego wspomnienia staje się nieskończenie miłem i upragnionem« ([40]). O prawdzie tych słów świadczą nie tylko współczesne artykuły dziennikarskie i pieśni patryotyczne, ale także współczesne mowy sejmowe ([41]). I tem chętniej teraz wierzono, że naród, który się szczyci taką historyą, miał misyę »od Boga i ludów«, jak się wyraził na sejmie Gustaw Małachowski, trafiając na grunt, już dawno w sercach polskich uprawiony — przez Woronicza, który uczył przecie, że naród polski błądził jeszcze w mrokach pogaństwa, a już go Pan Bóg upatrzył sobie do spełnienia wielkich zadań, do cnoty zarówno, jak sławy, a potem sam »widomą i obecną dziwów swoich wszechmocnością przez wiele wieków, jak matka dziecię, za rękę prowadził« ([42]).

Lecz ani poczucie wysokiej wartości charakteru narodowego, ani kult przeszłości, ani świadomość położonych zasług, ani nawet wiara, że się do ich położenia było powołanym przez Boga, nie stano-

wiły jeszcze całej treści patryotyzmu uczuciowego owej epoki. Naród z taką przeszłością nie mógł i nie chciał tracić wiary w odzyskanie niepodległości. Apostołem tej wiary był Woronicz, który obiecywał, że, jeśli się naród poprawi, jeśli się z Bogiem nowem przymierzem połączy, to Bóg »uchyli gwichtu swojego wyroku« i wróci narodowi niepodległość; *Świątynia Sybilli* i *Hymn do Boga* były dla społeczeństwa pierwszych lat porozbiorowych tem samem, czem później będzie dla narodu *Przedświt;* i właśnie za tę obietnicę żywiło społeczeństwo taką cześć i miłość dla Woronicza, jako poety narodowego: i jeszcze w roku 1830, a więc wówczas, kiedy poezya polska będzie miała już i *Dziady* i *Konrada Wallenroda* i *Maryę*, nie *Dziady*, nie *Konrada Wallenroda*, nie *Maryę*, tylko *Hymn do Boga* nazwie Mochnacki utworem, któremu nic równego niema w całej literaturze polskiej ([43]).

Ale i to jeszcze nie wszystko. W epoce rozbudzonych indywidualizmów narodowych wiara w nieśmiertelność narodów i w ich powołanie do spełnienia wciąż nowych zadań nie mogła ominąć serc polskich. I oto, jak w całej Europie, tak i w Polsce, i to już w ostatnich latach XVIII wieku, powstawał mesyanizm narodowy, tuż bowiem po rozbiorach powstaje w niektórych duszach polskich wiara (zrazu oparta głównie na wierze w sprawiedliwość boską), że Polska nie tylko od-

zyska niepodległość polityczną, ale że nadto jest powołaną przez Boga do odegrania czynnej, a błogosławionej roli w historyi ogólno-ludzkiej, a mianowicie do zrealizowania ideału braterstwa narodów. Pierwszym apostołem tego mesyanizmu narodowego w literaturze był Woronicz, który w *Zjawieniu Emilki* (utworze, napisanym co najpóźniej w roku 1799), wpaja w naród wiarę, że przyjdzie chwila, kiedy Polsce sądzono będzie na świecie

. . . . złe wyplenić, złote wrócić czasy
I w świetniejszej ród ludzki zaplenić postaci,
A przyrodniem ogniwem wszystkich związać braci (44)

Tę wiarę w świetną przyszłość Polski ożywiły, rozumie się, w sercach polskich zwycięstwa Napoleona. »Ta ciągła i niepojęta kolej rozmaitych przemian narodu naszego, — mówił z kazalnicy Woronicz dnia 3 maja roku 1807 — ten nagły przechód z upodlenia do sławy, ze sławy do upadku, z upadku do chlubnego wskrzeszenia, musi mieć szczególniejsze w tajnikach Opatrzności przeznaczenie« (45). »Naród polski — pisał Gliszczyński do Szaniawskiego 29 maja tegoż roku — czworakie zdaje się mieć przeznaczenie w... łańcuchu cywilizacyi europejskiej: zasłaniać Europę, karmić ją, a łącząc dwa morza, Bałtyckie i Czarne, niezliczone, z tak szczęśliwego położenia wynikające, zabezpieczyć dla niej korzyści, nakoniec

i oświecać ten ogromny po niej i Azyi rozpostarty naród słowiański, którego celniejszą jesteśmy gałęzią; do tych wysokich przeznaczeń sposobić od kolebki dzieci nasze należy, do tych celów nasze ustawy, obyczaje, zabawy, instytucye zmierzać mają koniecznie« ([46]). Szaniawski dowodził, że śmierć polityczna Polski wyjdzie jej na dobre, że przeto była mądrem zrządzeniem Opatrzności: »Sam jedynie zgonu widok mógł prawdziwą cenę czerstwego bytu dać uczuć narodowi, który się tak dalece zapomniał w długiem obłąkaniu; tak chciała ratująca Opatrzność: a tu wywód trafny dróg, przez które ona nas przeprowadza, mógłby pod piórem głębszego badacza zostać osnową najobfitszego w nauczne przestrogi dzieła politycznej *Teodicei* naszej; takowych przerażającej ostateczności środków potrzeba było dla zupełnego uleczenia« ([47]). Czy bardzo daleko od tej myśli Szaniawskiego do nauki Krasińskiego o *felix culpa?* czy daleko do jego poglądu, że

Łaska boża
Nas wegnała w te bezdroża:
Niechaj będzie pochwalona,
Bo ojczyźnie mojej dała
Z piekieł ziemskich wynijść łona!?

Po upadku Księstwa Warszawskiego na krótko tylko zanikła wiara w powołanie Polski do wielkich celów: Królestwo Kongresowe i obłudne

obietnice Aleksandra I ożywiły ją na nowo. »Kto wie — rozumował Niemcewicz — jeżeli ten cios okropny, który w cieniach śmierci przez lat tyle naród polski pogrążył, nie był na przyszłość dobroczynnem Opatrzności zrządzeniem« ([48]). Wierzył naturalnie w misyę Polski i Staszyc, tylko że, porwany, jak tylu innych marzycieli współczesnych, wirem przelotnego słowianofilstwa, kazał się Polsce dzielić wypełnieniem tej misyi z Rosyą i przepowiadał, że zapisane w przedwiecznej księdze połączenie się Rosyi z Polską będzie początkiem zrzeszenia się wszystkich narodów słowiańskich, które znów będzie początkiem zrzeszenia się, a zarazem wieczystego pokoju, całej Europy ([49]).

Powstanie listopadowe podsyciło jeszcze płomień wiary w wielką misyę historyczną narodu polskiego, a jednocześnie oczyściło ją i usamodzielniło: o wspólniku nie mogło już być mowy. Tę zaś misyę upatrywano teraz w wywalczeniu wolności nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich narodów, wolności, za którą przyjdzie oparte na zasadach sprawiedliwej polityki chrześcijańskiej szczęście. Polska — mówił na sejmie Konstanty Świdziński — »przypomniała sobie dawne swoje przeznaczenie i uczuła, że nowe dobrodziejstwo obudzi pamięć dawnych, da uczuć całą wagę jej istnienia zagrożonym nanowo od barbarzyństwa narodom;... naród cały pojął i zgłębił to położenie, uczuł całą wagę tej chwili i bez wahania uczynił

krok najśmielszy,... jakiego dzieje świata przykładu nie przedstawiają« ([50]). »Osiągnienie niepodległości naszej — pisał Ludwik Łętowski — stanie się zaręczeniem niepodległości dla drugich; wszyscy staną mocni z nami w prawach swoich: i trony i ludy; moralność polityczna się naprawi; sumienie europejskie będzie wolne... Nie było przeto większej i legalniejszej misyi w dziejach świata nad powołanie obecnie nasze... Patrzcie, wkoło nas wyciągają ludy do nas rękę, gwoździem przybitą... Zwycięstwo nasze zwycięstwem rodu ludzkiego zostanie, albo przegrana nasza w tył na kilka wieków go odepchnie« ([51]). Maurycy Gosławski wołał:

Pokłon Polsce, śmierć jej wrogom!
Ona jedna z mieczem w dłoni,
Z męczeńskim wieńcem na skroni
Znieważoną Ludzkość broni ([52]).

Nie dosyć na tem. W najzapalniejszych sercach nastąpiło niemal ubóstwienie powstania: »Naród — tak opiewał adres gwardyi narodowej do sejmu — powstał cudem,... cuda zaś mają tylko w Najwyższym Władcy światów swe początkowanie« ([53]).

III. Stanowisko mowy „O narodowości Polaków", w historyi literatury polskiej

Teraz dopiero, po uwydatnieniu kilku rysów polskiej ideologii patryotycznej w trzech pierw-

szych dziesięcioleciach XIX wieku, łatwo już będzie dać odpowiedź na pytania: czem jest mowa Brodzińskiego *O narodowości Polaków*? jakie zajmuje stanowisko w historyi literatury polskiej? i dlaczego tak wielkie na słuchaczach wywarła wrażenie?

Niemal wszystkie myśli Brodzińskiego, zarówno o narodowości wogóle, jak o narodowości Polaków, o ich charakterze, przeszłości, przyszłości, powołaniu, są to myśli w tej epoce powszechne. Ale czy z tego wynika, żeby mowa *O narodowości Polaków* była tylko ich echem? albo żeby wspólność jej myśli z myślami Woronicza, Niemcewicza, Lelewela, była jedynie owocem eklektyzmu literackiego? Krzywdęby się wyrządziło Brodzińskiemu takiem posądzeniem: jego mowa jest, raz jeszcze, owocem jego własnych przeżyć duchowych, tylko że źródłem tych przeżyć był jego własny, niezmiernie żywy, zarówno myślowy, jak uczuciowy, współudział w życiu duchowem całego społeczeństwa. Nie będzie więc żadnej sprzeczności, kiedy się teraz powie, że mowa *O narodowści Polaków* jest owocem całego jednego kierunku pracy myśli i serca społeczeństwa polskiego od trzeciego rozbioru aż do wojny roku 1831, jest jakby streszczeniem, kwintesencyą całej ideologii narodowej tej epoki, po raz pierwszy ujmującem w całość wszystkie główne jej pierwiastki ([54]).

Mówi Mochnacki: »Nie dosyć, że jesteśmy; potrzeba to jeszcze wiedzieć; im lepiej to wiemy, tem bardziej rozszerzamy się, umacniamy w jestestwie naszem«. A cóż nam daje tę wiedzę? Odpowiada Mochnacki: literatura narodowa; przez nią to i w niej naród »uznaje samego siebie w swojem jestestwie« Otóż mowa Brodzińskiego *O narodowości Polaków*, pomimo że w zamierzeniu swojem jest pismem jedynie okolicznościowem, należy do bardzo niewielu utworów tak pojętej literatury narodowej w epoce od trzeciego rozbioru do roku 1831; jest w tej epoce ostatniem ogniwem tego łańcucha, którego pierwszem jest pieśń legionów, a dalszemi: *Świątynia Sybilli* i *Hymn do Boga* Woronicza, *Śpiewy historyczne* Niemcewicza, *Barbara* Felińskiego, *Konrad Wallenrod* Mickiewicza, *O literaturze polskiej* Mochnackiego. Z utworów śpiewaka *Wiesława* żaden prócz tej jednej mowy do tego łańcucha nie należy. Ma słuszność Mickiewicz: dopiero tutaj spotkał się Brodziński z duchem narodowym Polski ([55]). Po raz pierwszy i po raz ostatni w swojem życiu zdobył się on na słowa, w których słuchacze poznali dużo swoich własnych najdroższych myśli, w których usłyszeli bicie własnych serc, w których uznali samych siebie w swojem jestestwie narodowem.

I nie tylko uznali: rozszerzali się w niem także i umacniali. Dlaczego? Dlatego, że Brodziński tę przędzę uczuć i myśli, którą złożył w swej mowie,

a której pasma wziął gotowe z duszy całego narodu, nie tylko przystroił w kwiaty stylu poetycznego, ale nadto snuł ją dalej — własną myślą i własnem sercem. Wierzył naród już dawno w swoje zasługi dziejowe: ale mu nikt jeszcze tak pięknie o nich nie mówił; idealizował już dawniej swoją przeszłość: ale dopiero Brodziński tak mu ją wyzłocił, był już pewny, że się nieraz dla ludzkości poświęcał: ale mu nikt jeszcze nie powiedział, że jest »Kopernikiem w świecie moralnym«; wierzył, a przynajmniej wmawiał w siebie wiarę, że powstanie listopadowe jest »cudem«, ofiarą, składaną na ołtarzu wszystkich ludów: ale dopiero Brodziński upodobnił tę ofiarę z ofiarą Chrystusa. Jakże głośnem echem odbić się musiały w sercach słuchaczów te wszystkie myśli!

Że zaś były one naprawdę w doskonałej zgodzie z duchem narodowym, tego nierównie wymowniejszym jeszcze dowodem, niż uznanie słuchaczów, jest ten niezbity fakt, że cały niemal późniejszy rozwój ideologii patryotycznej, emigracyjnej, potoczył się w tym samym kierunku ([56]). Niecałe siedem miesięcy minie od wygłoszenia mowy *O narodowości Polaków*, a Pol, jakby parafrazując jeden jej ustęp (»Prochy nasze byłyby święte« itd.), zaśpiewa, w pierwszą rocznicę 29 listopada ([57]):

Otworem staną lochy podziemne,
Gdzie w więzach butwiały kości,

I będą nasze więzienia ciemne
Miejscem odpustu ludzkości.

Pielgrzymką do nich pójdą narody,
Ogniwa kajdan rozbiorą
I, jak relikwie, na cześć swobody
Całować będą z pokorą.

Kloc on skrwawiony, na którym głowy
Świętych padały z rąk kata,
Będzie ogniskiem świątyni nowej,
Ołtarzem nowego świata

Jaką zaś ogromną rolę w późniejszym rozwoju mesyanizmu polskiego, w poezyi Krasińskiego i filozofii Cieszkowskiego, odegra po raz pierwszy przez Brodzińskiego wypowiedziana myśl Chrystusowej ofiary Polski, to powszechnie wiadomo. Ideologia patryotyczna Mickiewicza, zawarta w jego *Księgach Narodu i Pielgrzymstwa polskiego*, w artykułach politycznych, a nadewszystko w *Prelekcyach Paryskich*, a więc np. jego poglądy na przeszłość narodu polskiego, jako bojownika za wolność ludów, na powstanie listopadowe, na misyę w przyszłości, na charakter polski, na indywidualność narodów, nauka, że istotę narodowości stanowią nadewszystko węzły moralne »spójnia niewidoma«, »iskra narodowa« ([58]): ta ideologia znajduje się w zarodku już w mowie Brodzińskiego. Znajdzie się tam również ta sama myśl, do której się później tak przywiąże Krasiński, że »człowiek może zginąć dla narodu, ale naród dla

ludzkości nie może wtenczas, gdy ma swoje sumienie, gdy się czuje narodem«. Jest wreszcie w mowie Brodzińskiego tak często w późniejszej literaturze patryotycznej dźwięczący postulat doskonalenia się moralnego narodu — w tych pięknych słowach: »Narodzie mój!... Raczej nieszczęśliwym powstań, niżeli gdybyś miał zostać nieszczęśliwszym, w inny przerodzonym, ludem, l u b n a r o d e m e g o i s t y c z n y m«. Przypomina się szlachetna myśl Norwida, że »szlachetny człowiek nie mógłby wyżyć dnia jednego w ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia ludzkości« ([59]).

Czemże się te wszystkie podobieństwa tłomaczą? Oczywiście nie zależnością myśli Pola czy Mickiewicza, Krasińskiego czy Cieszkowskiego, od myśli Brodzińskiego, ale jedynie właśnie tem, że Brodziński był w swej mowie rzecznikiem myśli i uczuć ogólno-narodowych: inaczej nie mówiłby o niej Mickiewicz z takim entuzyazmem, nie widziałby w niej tego nawet, czego w niej niema, — wytłomaczenia naukowego historyi politycznej Polski ([60]).

Tym sposobem mowa *O narodowości Polaków* jest z jednej strony krystalizacyą, syntezą polskiej ideologii patryotycznej od trzeciego rozbioru do roku 1831, a z drugiej zapowiedzią ideologii późniejszej, od powstania listopadowego, a raczej od emigracyi, do powstania styczniowego. Oto jej sta-

nowisko w historyi literatury i historyi myśli polskiej.

Ale czy jej znaczenie jest dzisiaj już tylko historyczne? czy wszystkie jej myśli i uczucia zwiędły? czy niema w niej trwałych, a przynajmniej do dziś dnia trwających, wartości?

Dzisiaj nikt już zapewne nie zechce podjąć obrony, przynajmniej całkowitej, ani obrazu charakteru narodowego, ani obrazu przeszłości narodowej, pozbawionych plastyki i prawdy choćby już przez to jedno, że niema w nich cieniów. Dzisiaj chyba na bolesną ironię zakrawa pogląd, że »istotny ruch świata moralnego« przeczuł, że jest »Kopernikiem w świecie moralnym« naród, który, porwawszy się do walki za wolność i sprawiedliwość polityczną, nie chciał dać — na sejmie, zwołanym podczas tej walki — wolności i sprawiedliwości społecznej ludowi. Nie mniej bolesną ironią wydają nam się dzisiaj te wielkie nadzieje, jakie przywiązywał Brodziński do powstania listopadowego, a i to dzisiaj wszyscy już wiemy, że pogląd, jakoby to powstanie było czynem, świadomie podjętym w obronie wolności wszystkich ludów europejskich, był niczem innem, tylko owocem egzaltacyi i łudzenia, a nawet okłamywania, samych siebie, płodem autosuggestyi, gestem teatralnym. A cóż dopiero powiedzieć o idei chrystusowej ofiary? Kto dzisiaj będzie kruszył kopię w jej obronie? Więc pomylił się Brodziński nie

pod jednym względem, jak myliło się wielu w społeczeństwie owoczesnem.

Ale nie pomylił się, kiedy — wraz z ogromną większością społeczeństwa — widział i kochał i w naszym charakterze narodowym i w naszej narodowej przeszłości strony piękne i jasne, bo, że one są nie płodem podsyconej przez dumę narodową wyobraźni, tylko faktem, tego nie zbiły i nigdy nie zbiją żadne szkoły historyczne krakowskie i żadne szkoły pozytywistyczne warszawskie. Społeczeństwo nasze zbyt mało ma poszanowania dla własnej przeszłości i zbyt mało poczucia łączności z nią, iżby wolno było na jej idealizacyę rzucać b e z w z g l ę d n i e kamieniem potępienia: w pewnych epokach dziejowych idealizacya przeszłości jest nie tylko koniecznością psychologiczną, ale także zdrowym odruchem duszy narodowej, zdrowym objawem instynktu samozachowawczego narodu. Mądrze uczy Mickiewicz: »Mówiąc o przeszłości, jeśli powtarzacie: oto w tej bitwie zrobiono taki błąd, a w owej bitwie taki błąd, a w tym marszu taki błąd, dobrze to jest; ale nie myślcie, żeście bardzo rozumni; bo łatwo widzieć niedostatki, a trudno zalety. Jeśli na obrazie jest plama czarna, albo w obrazie dziura, tedy lada głupi postrzeże je; ale zalety obrazu widzi tylko znawca« ([61]).

Nie pomylił się także Brodziński, — jak nie pomylił się po nim Mickiewicz, ani Krasiński —

kiedy nam kazał wierzyć nie tylko w lepszą przyszłość, ale i w misyę narodu, i to w misyę tak wzniosłą, jak apostolstwo wolności i sprawiedliwości na ziemi: bo r e l i g i i potrzebują nie tylko ludzie, ale i narody.

Nie pomylił się, kiedy on — pierwszy u nas tak wyraźnie — uczył, że narodowość i odrębność narodowa to wielki dar boży, że sam »Bóg chciał mieć narody, jak ludzi, indywidualnymi«, i że tę indywidualność stanowią nadewszystko pierwiastki moralne.

Nie pomylił się, kiedy przestrzegał, że, »gdybyśmy ten nasz naród, światu potrzebny,... zamordować dali, do ostatka go nie bronili, zasłużylibyśmy,... na piekło, którego przedsmak już nam na tej ziemi czuć« dano.

Nie pomylił się wreszcie, kiedy mówił, że »wolności żadnej« (a przynajmniej prawdziwej) »nie pojmujemy« (a przynajmniej pojmować nie powinniśmy) »bez niepodległego bytu narodu«.

Dajże Boże, aby się i wtedy nie był pomylił, kiedy, wierząc w odzyskanie niepodległego bytu, i w to także wierzył, że niepodległość Polski dla wszystkich narodów świata będzie błogosławieństwem!

PRZYPISKI

(¹) Dokładny tytuł pierwodruku: *O narodowości Polaków, czytano na sessyi Towarzystwa Przyjaciół Nauk dnia 3 maja 1831 roku. Przez Kazimierza Brodzińskiego.* Warszawa, 1831 (str. 22). »Głos ten — jak opiewa końcowy przypisek w pierwodruku — czytany był w skróceniu, z powodu zakazu liczniejszych zgromadzeń, jako mogących zwiększać postęp cholery azyatyckiej«. —O tej mowie ob. Bem, *Echa mesyanistyczne w literaturze polskiej (Studya i szkice literackie* str. 172—175; jestto niedokładne i stronnicze streszczenie mowy Brodzińskiego; twierdzenia, że w definicyi narodowości »tkwi ślad studyów nad filozofią Hegla«, autor nie uzasadnił). — Pigoń, *O księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego A. Mickiewicza,* str. 78—81. — Tenże, *Z dziejów polskiego patryotyzmu* (w *Kuryerze Lwowskim,* 1915, nr. 356, 362).

(²) Kraushar, *Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk* VIII, 69.

(³) Tamże, 65.

(⁴) *Święta sprawa nasza* w *Kuryerze Polskim,* r. 1831, nr. 421. O działalności literackiej Brodzińskiego w epoce powstania ob. Gubrynowicz, *Kazimierz Brodziński, 1830—1835.* Lwów, 1892 (odb. ze Sprawozdania Czytelni Akademickiej). Niedrukowane współcze-

śnie poezye z tej epoki wydał z rękopisów Łucki, *Kazimierza Brodzińskiego nieznane poezye*, Kraków 1910; zaliczył jednak wydawca do poezyi niedrukowanych trzy utwory, współcześnie drukowane, nie znając ich druku; są to: *Pobudka* (nr. 55), *Stary Polak* (nr. 49) i *Do Boga przed bitwą dnia 25 lutego 1831 r.* (nr. 56); wszystkie trzy, p. t. *Pieśni Polaków przez K. B.*, były drukowane w warszawskim *Dzienniku powszechnym krajowym* w roku 1831: pierwsze dwa w nr. 95 (7 kwietnia), trzeci w nr. 97 (9 kwietnia). Pomiędzy tym drukiem a wydaniem Łuckiego są pewne drobne różnice.

(5) Kraushar VIII, 64. Na temże posiedzeniu publicznem odczytał Niemcewicz swoją *Nadzieję*, kończącą się słowami: »Luba nadziejo, tyś szczęścia połowa, — Chciej choć tą razą dotrzymać nam słowa«.

(6) *Pamiętnik Warszawski*, r. 1820, t. XVI, 219 nast.

(7) Tamże, r. 1820, tom XVII, 65—71 *(O narodowości)*; tom XVIII, 447.

(8) W rozprawie *O klasyczności i romantyczności* upatruje Brodziński w narodzie polskim wogóle te same cechy, które wyszczególnia w mowie *O narodowości Polaków* (właściwa narodowi rolniczemu patryarchalność i miłość tradycyi, rycerskość chrześcijańska, »miłość wolności przy poświęcaniu się dla dobra ojczyzny«, »religijność i prostota«, uczciwość itd.); w tejże rozprawie silnie przebija myśl (Herdera) o indywidualnościach narodowych, — ta myśl przecie jest fundamentem całej rozprawy; jest także myśl o zasługach Polski wobec Europy oraz idealizacya przeszłości dziejowej narodu polskiego; jest wreszcie i wiara w przyszłość, »której rękojmią założyła siłą wszystkich grzmotów nieugięta stałość w miłości ojczyzny i żadnemi chmurami nie przyćmiona nadzieja jej odrodzenia«. — Idea, że, jak czytamy w mo-

wie *O narodowości Polaków*, »każdy naród być powinien cząstką całości i krążyć koło niej, jak planety około swego ogniska«, tj. idea harmonii ideału narodowego z ogólno-ludzkim (także ulubiona myśl Herdera), znajduje się już w jednym z *Listów o polskiej Literaturze* p. t. *O narodowości:* »Kto umie łączyć miłość ojczyzny z miłością całego społeczeństwa ludzkiego, ten jest dziś doskonałym patryotą...« »Narody nie są już nieporządnym lasem, w którym każde drzewo, szeroko się rozpościerając, przytłumia gałęzie innych, ale sąto drzewa, z których każde w właściwym obrębie do góry się wznosi, aby ogół był zdrowym i czerstwym... Jako każdy, ile może w swojem powołaniu, dąży do chwały i dobra narodu, tak każdy naród w swojem położeniu, charakterze i zdolnościach wzmacnia ogół pomyślności społecznej; stąd wypływa konieczna cześć dla dobrze zrozumianej narodowości«. W tejże rozprawie czytamy, że Polacy »stoją na drodze świetnej przyszłości«. Idealne pojęcie narodowości, tj. pojęcie, że narodowość polega przedewszystkiem na węzłach moralnych (a nie politycznych), występuje wyraźnie przy końcu tej rozprawy: »Doskonalić narodowość, ale jej nie zmieniać, odżywiać piękne uczucia ojców, wznosić to, czego pożyteczna ojczyźnie oświata wymaga, pozbywać się dawnych błędów i nałogów,... pielęgnować język, sztuki i literaturę w narodzie,... otóż łatwa odpowiedź na pytanie, co chcemy rozumieć przez narodowość«. — Myśl, że Polska padła ofiarą apostolstwa wolności w Europie, znajduje się już w drugim z *Listów o polskiej literaturze:* ...»naród będzie kiedyś miał szczęście rozedrzeć na zawsze księgę krzywd poniesionych, których przez to tylko doznawać musiał, że pierwej miał sobie wlaną od natury miłość wolności i pokoju, nim prawdziwe oświecenie wzbudziło

ją w innych chrześcijańskich narodach«. Myśl o wyższości, a raczej o wyjątkowości, narodu polskiego i jego dziejów, dźwięczy w *Myślach o dążeniu polskiej literatury:* »Byliśmy potężnym, jedynym narodem, który, uprzedzając dzisiejszego ducha Europy, przeszedł wszelkie ostateczności; jedynym w świecie był skład jego rządu, jedynym upadek, jedynem powstanie i przerodzenie się... Prawa ojców naszych były jedynem przypomnieniem starożytnych wolnych narodów i pierwszym zarodem zasad, na jakich teraz chcą się nowe państwa gruntować«. Inną myśl mowy *O narodowości Polaków,* że podziwu godzien naród, który pomimo swego »fanatyzmu wolności«, posuniętego aż do *liberum veto* (»był naród, co w każdym swym członku dla uszanowania wolności cierpiał despotę«), umiał się jednak tak rządzić, jak się rządził, a potem dobrowolnie wolność swą pohamować, — mamy w tejże rozprawie: »Aniołów potrzeba było, aby rządzić i szczęśliwie mogli tylu swobód używać, ale razem najlepszych trzeba było ludzi, aby wśród tylu swobód i nierządu tak mało dopuszczać się buntów i zbrodni. Jak szczególny zapał do wolności, jak wysoko posunięte wyobrażenie o równości miał lud, który przez *liberum veto* tyle mógł sobie wzajem zaufać, że w każdym z pomiędzy siebie cierpiał i szanował despotę! Dziwno, że w takim stanie długo mógł się utrzymać; dziwniejsze jeszcze, że w tych swobodach sam umiarkować się umiał, że właśnie świetność jego i ozdrowienie stały się przyczyną upadku. Był to zawczesny na północy owoc, którego wprzód właściciele nie umieli starannie hodować, a którego później ceny nie znając, lud okoliczny niebacznie go zerwał«. Myśl o p o w o ł a n i u narodu polskiego (i wogóle plemienia słowiańskiego) do ugruntowania całej ludzkości w zasadach pokoju tli się już w elegii p. t. *Pobyt*

na górach karpackich (Pam. Warsz. r. 1822, tom I): »Orzeł nasz za swe gniazdo skrzydeł nie roztoczył, — Ani oręż zaborczy obcych ziem ubroczył, — Z roli braliśmy łupy pługowego znoju, — Wiara tylko nas zmogła i miłość pokoju — Przyjdą czasy krwawymi doświadczenia ślady, — Że światło wróci ludy do naszej zasady! — Wy zaś w sobie je żywcie, a byt wasz wrócicie, — I rówiennym się węzłem z ludami spoicie«. W odezwie p. t. *Święta sprawa nasza* myśl o powołaniu Polski jest już zupełnie wyraźna: »Bóg chce nas mieć ludem wypróbowanym, do pięknego zawodu w postępie ludzkości naznaczonym Będzie Polska, jak dawniej, szlachetna, nowa, poczciwym narodom miła i użyteczna«. Ob. także poezye patryotyczne, *passim.*

(9) Mówi jeszcze Brodziński, że »wzniosłem przeznaczeniem« Polski było »bronić niewdzięcznych« (Niemców), »wznioślejszem jeszcze reprezentować kilkadziesiąt milionów ludu słowiańskiego, który go w ślepocie napadał, który, rozproszony po lodach północnych, powoli dojrzewać będzie«. Lecz ani na te myśli nacisku nie kładzie, ani ich nie rozwija.

(10) Trudno się zgodzić z poglądem Pigonia *(O księgach narodu,* 80), że »mesyanizm Brodzińskiego jest bierny, zaściankowy i ekskluzywny«; że »wykładnikiem jego utrzymanie w czystości ducha narodowego, a nie — jak u Mickiewicza — jakaś rola czynna, przodująca innym narodom, w odrodzeniu całej ludzkości«. Brodziński pragnął, aby Polska utrzymała w czystości ducha narodowego — (idea, spoczywająca na dnie także rozprawy *O klasyczności i romantyczności),* więc n i e m ó g ł propagować mesyanizmu biernego, jego bowiem idealizacya dziejów Polski jest idealizacyą czynu; to też mówi Brodziński wyraźnie, że naród polski »bierze się do dawnej misyi, stawia zastępy przeciw ciemności i jarzmu«. Że w mowie

Brodzińskiego »przeciwstawienia Polski porządkowi społecznemu innych narodów, przyznania narodom, dobijającym się wolności — narówni z sobą prawa do współczynu — ani śladu«, to prawda, ale z tego nie wypływa, żeby Brodziński innym narodom tego prawa odmawiał. Zresztą nie wolno zapominać o tem, że, kiedy *Księgi* Mickiewicza nie są utworem okolicznościowym (jak to świetnie wykazał Pigoń w swej pięknej pracy), mowa Brodzińskiego jest utworem w całem znaczeniu tego wyrazu okolicznościowym; synteza poprzednich poglądów, przytoczonych w przypisku 8, musiała być dorywczą. Twierdzi jeszcze Pigoń, że Brodziński nie miał wiary w zwycięstwo, że korzeń jego »nikłego mesyanizmu« nadgryzała »utajona, ale w r. 1831 grasująca wśród dusz niewiara«. Dopatruje się także (w *Kuryerze Lwowskim*) pewnej wewnętrznej niekonsekwencyi w myślach *Mowy*, niekonsekwencyi, polegającej na tem, że Brodziński, chociaż mówi, iż »naród dla ludzkości zginąć nie może, gdy... się czuje narodem«, mówi także »o grobie narodu«. Jestto niekonsekwencya jedynie pozorna, a raczej formalna, bo, jak to sam Pigoń przyznaje, przez »grób narodu« Brodziński pojmuje tutaj grób państwa, nie narodu. Co do niewiary w zwycięstwo, można być pewnym, że i Brodziński, jak wszyscy, raz w nie wierzył, drugi raz nie; albo, co równie prawdopodobna, powiedzieć można tak, że, ogarnięty po raz pierwszy i ostatni w swojem życiu entuzyazmem, długo nie mógł się nim nacieszyć (świadczą o tem jego współczesne poezye) i długo wierzył w możność zwycięstwa, że nie miał jednak jego p e w n o ś c i. Co najwyżej więc wolno powiedzieć, że jego mesyanizm był nie owocem niewiary w czyn narodowy, tylko jego moralną asekuracyą na wypadek niepowodzenia.

([11]) Wykazała to Marya Strehlówna w rozprawie,

ogłoszonej w czasopiśmie poznańskiem *Ruch kulturalny*, r. 1913.

(12) *Nieznane poezye*, str. 13: *Do N... (przy pożyczaniu Herdera).*

(13) Wpływ Herdera na Brodzińskiego wykazał szczegółowo ks. Cezary Pęcherski w bardzo cennej pracy, p. t. *Brodziński a Herder* (Kraków, 1916). Bardzo słusznie mówi autor, że myśl, iż Polska jest »Kopernikiem w świecie moralnym«, mogła powstać pod wpływem nie tylko własnych uczuć patryotycznych, ale i myśli humanitarnej Herdera: »to, co myśliciel niemiecki poczytywał za najświętszy obowiązek jednostki zarówno, jak narodu, służbę dla ludzkości, wypełnił w oczach Brodzińskiego — jego własny naród« (str. 121).

(14) Myśl tę nieco szerzej, niż Brodziński, wyłożył Ludwik Łętowski, *O sprawie narodu polskiego* (1831), str. 13 nast.

(15) Ob. I. Snitko, *Zarys pojęć o narodzie*, Lwów, 1901. Cenna ta książka w rozdziale, poświęconym pojęciom o narodzie w Polsce, ma duże braki; autor pominął cały szereg ciekawych broszur i rozpraw, powołanych do życia przez filozofię niemiecką, np. rozprawę w *Tygodniku literackim* poznańskim (1843) pióra Antoniego Małeckiego, p. t. *O żywej, pojmującej się i dokonywającej się Narodowości.*

(16) *Obrońca ludu do cesarza Józefa II względem jego ustawy, zakazującej wychodu z kraju etc. 1786*, str. 33; przytoczone w tekście słowa tej broszury cytuje Korzon w *Zamknięciu dziejów wewnętrznych Polski za St. Augusta*, str. 11.

(17) *Do księcia Repnina.*

(18) *Treny* (wydanie krakowskie, r. 1910).

(19) Kraushar I, 141—142.

([20]) Wydanie wileńskie 1801 (właściwie 1810), strona 169.

([21]) Ob. Edward Woroniecki, *X. Prymas Jan Paweł Woronicz i jego słowianofilstwo* (*Przegląd Historyczny*, tom XVII, str. 318).

([22]) *Korrespondencya w materyach, obraz kraju i narodu polskiego rozjaśniających*, Warszawa, 1807, str. 33.

([23]) Wydanie Turowskiego, str. LVII.

([24]) *Nieznane pisma prozą*, str. 383.

([25]) Jednym z najwcześniejszych teoretyków narodowości i patryotyzmu był u nas Niemiec, Kaulfuss, w głośnej i popularnej swego czasu rozprawie *Über den Geist der polnischen Sprache* (Halle, 1804); pisano o niej po czasopismach (np. w *Gazecie Krakowskiej* 1805, w *Nowym Pamiętniku Warszawskim* 1805, w *Pamiętniku Lwowskim* 1816), zastanawiano się nad nią na posiedzeniach Tow. Przyj. Nauk. Z roku 1807 pochodzi broszura s. *l. e. a.*) p. t. *Profesor Kaulfus do ziomków, ojczyznę szczerze kochających*, streszczająca naukę Kaulfussa, że cztery są źródła patryotyzmu: 1) przywiązanie do ziemi, 2) przywiązanie do ludzi swego kraju, 3) przywiązanie do rządu krajowego, 4) »wysoki i prawdziwie wykształcony charakter, który bez względów na różnicę ludzi i rząd z samej moralności życzy, aby naród i kraj jego wysokiego stopnia oświecenia i szczęścia dostąpił«.

([26]) Osobną rozprawę teoretyczną *O charakterze narodowym* (w o g ó l e) napisał Julian Czerwiński (*Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Krakowskim połączonego*, 1817, I)

Wyszczególnianie cech charakterystycznych narodu (ze stanowczą przewagą dodatnich) było w literaturze naszej w pierwszych latach porozbiorowych poprostu modą literacką. Oto kilka przykładów. Woro-

nicz: »Cztery znakomitsze cechy i znamiona przyznawali zgodnie wszyscy cudzoziemcy ojcom naszym: miłość nieograniczoną wolnej ojczyzny, szczerość i otwartość w postępowaniu, czyste i nieskażone obyczaje, szlachetną i wylaną dobroczynność w gościnności; a tych czterech cnót pierworodnych była matką... prawdziwa religia« (*Na pogrzebie Rafała Tarnowskiego*, r. 1803). — Kaulfuss: »Popędliwość i śmiałość, męstwo i nieuleganie w niebezpieczeństwach, stałość i odwaga w nieszczęściu, siła w znoszeniu cielesnych niewygód i ciała z mocnymi nerwami, zawsze rozróżniały naród polski; język jego jest mu podobnym i w wysokim stopniu energicznym«. (*Über den Geist der polnischen Sprache*, 1804; ob. *Pamiętnik Lwowski*, 1816, II, 265). — Surowiecki: »W którymkolwiek uważany stanie, czyli prowadzony od samego instynktu, czyli też idący za powodem rozumu«, Polak »nie ma przyczyny rumienić się za swój charakter;...« »nigdy się nie dał przepisać innym w uszanowaniu raz ustanowionej zwierzchności«; »ile Polak kocha ojczyznę i sławę narodową, najlepiej osądzić można z samych wad konstytucyi politycznej, którą się rządził przez kilka wieków«;... »mężny z przyrodzenia i ambicyi«;... »potężny przez męstwo i ogromność geograficzną, mógł nie raz zetrzeć w proch krnąbrnych swoich nieprzyjaciół, ale, przekładając wspaniałość nad chlubę pomsty, spuszczał oręż wtenczas, kiedy miał dobijać ofiarę swego gniewu«;... »gdy idzie o obronę spraw publicznych, gdy postrzeże najmniejszy cień zamachu na swoją wolność, zapomina na wszelkie obowiązki uszanowania, dobrodziejstwa, przyjaźni i krwi własnej, nie wzdryga się wśród samego majestatu obrad publicznych, wśród świątyni samego Boga, przyłożyć śmiertelny oręż do piersi obwinionego«; »Polak,... ile nie cierpi przymusu i obcej niewoli, tyle

ulega bez sarkania najtwardszym prawidłom, które sobie sam przypisuje«;... »wojny religii ...nieznane były w Polszcze«;... »chociaż Polak ...bywał czasem lekkomyślny,... środki atoli, upadlające charakter człowieka z honorem, zawsze miał w ostatniem uprzedzeniu: nikt narodowi polskiemu nie może zarzucić chytrości, podstępu, nierzetelności, zdrady, łakomstwa lub skrytych kabał względem sąsiadów«;... »przy wybornym rozsądku, zostawiony przy zimnej krwi, w przedmiotach najwalniejszych zastanawia się gruntownie,... lecz, kiedy idzie o wytrzebienie spraw zawikłanych, dzieł, wymagających długiej cierpliwości, za rychło w nim gaśnie zapał potrzebny«;... »w powszechności Polak ani jest chciwym, ani skąpym«;... »daleki od uporu, zwyczajnego innym narodom, wyzuwa się z łatwością z zastarzałych przesądów«;... »obdarzony jest wszystkimi przymiotami, które uprzyjemniają życie towarzyskie«. ...»Przy zakończeniu tego historycznego obrazu Polaków, szczerość patryotyczna zniewala mnie dotknąć się jeszcze smutnej tej prawdy, że od pewnego czasu chwalebne niektóre ich cnoty, znacznie się zmieniać zaczęły«..; »jednak rozpaczać byłoby występkiem przeciw rzeczywistemu charakterowi szanownego narodu; obrzydłe te chwasty, które złośliwa ręka zasiała na jego ziemi, uschną aż do korzenia, skoro się zabroni obcym wrogom tłumić rodowite nasiona«. (*Korrespondencya w materyach* itd., 283—290. — Niemcewicz: »Powaga w obyczajach i w potocznem obcowaniu, wspaniałomyślność, oburzająca się cieniem nawet podłości, wspaniała gościnność i szczodrota, gruntowność w rozumowaniu, owo przestawanie na miernym udziale fortuny, wstręt do ducha intrygi, przywiązanie do zatrudnień rolniczych, do swobody i spokojności, w zaciszu cnót domowych szukanej, owa tęgość w wykonywaniu zrażających

przedsięwzięć, męstwo i brzydzenie się wszystkiem tem, co trąci zniewieściałością w wychowaniu, sposobie życia i obyczajach, owa szczera otwartość i surowa rzetelność, owa podejrzliwość względem wszystkiego, co jest obcem, połączona z niejakąś wyniosłością względem cudzoziemców, których my wzgardę, a przynajmniej lekceważenie, tylu (czasem i podłemi) grzecznościami okupujemy, nareszcie owa wielka cnota, godny tylu przymiotów wieniec: dzielna miłość ojczyzny i wolności«: oto cnoty narodu; w ich świetle blednieją takie wady, jak »płytkość, lekkomyślność, zbytki, obojętność względem ojczyzny«, i inne, będące często z pomienionemi cnotami w jaskrawej sprzeczności (ob. Kraushar, *Projekt utworzenia za czasów pruskich w mieście Warszawie Towarzystwa historycznego* itd., *Przew. Nauk. i Lit.* 1903; że ten projekt, napisany w roku 1804, jest utworem Niemcewicza, świadczy jego własnoręczna notatka, będąca własnością piszącego te słowa). W *Uwagach nad upadkiem i charakterem narodu polskiego*, dodanych do *Śpiewów historycznych* (1816), ukazuje się nowa serya cnót, a starą oblewa Niemcewicz jaśniejszem światłem: »Niemasz podobno narodu, w którymby królom większą cześć oddawano, jak w naszym;... miłość... ziemi ojczystej jest powszechnem narodu naszego znamieniem; przydajmy do tego przy słodyczy nieustraszoną odwagę, przy zbytniej drażliwości łatwe przebaczenie urazy, przy zapale i uniesieniu cierpliwość itp.; zresztą i nad wadami charakteru polskiego rozwiódł się tu Niemcewicz szerzej. — S. J. J. w rozprawie p. t. *Duch narodowy (Pamiętnik Warsz.* 1809, I), za główną cechę charakteru polskiego poczytuje »miłość ojczyzny, z entuzyazmem połączoną« i z duchem ofiarności. Bandtkie, choć nierównie surowszy od współczesnych sędziów, przyznaje, że »Polacy w miłości ojczy-

zny, w dobrych obyczajach i w męstwie żadnemu nie ustępowali narodowi«; mówi także o ich szczerości, gościnności, prostocie krwi słowiańskiej *(Krótkie wyobrażenie dziejów Królestwa Polskiego*, 1810). — Święcki: »Dziełem cnót staropolskich, męstwa, niezłomnego przywiązania do ojczyzny, dziełem prostości obyczajów, wrodzoną łagodnością charakteru, dalekiego od ducha prześladowczego, wiernością nieskażoną dla monarchów, rozmiłowaniem się w naukach, wsławił Polak swe imię u najodleglejszych narodów Europy« *(Opis starożytnej Polski*, 1816, wyd. Turowskiego, str. 209). — Józef Faleński: »Był sławny« (naród polski) »z wysileń obywatelskiej odwagi i wielkomyślności, miłości ojczyzny i wolności;... ludzkość, gościnność, namiętności umiarkowanie, duszy otwartość i niczem niezmieniona do królów swych przychylność, są jemu samemu należącą chwałą; nierząd, niestałość w przedsięwzięciach, niepodległość prawu, bezkarne swobód nadużycie i pochodząca stąd niesprawiedliwość i duma możniejszych, to były błędy...« *(Historya Polski krótko zebrana*, 1819, str. 300—301). — X. Edward Czarnecki: »Celniejszymi przymiotami przodków naszych« są: męstwo, miłość ojczyzny, »żądza dobrego imienia w domu i u swoich sąsiadów«, »słodki duszy charakter«, tkliwość »na wszelkie od ludzi i rzeczy wrażenia« *(O celniejszych przymiotach przodków naszych, Roczniki Tow. Przyj. Nauk*, XVII, r. 1824). — Mochnacki: przodkowie nasi są »sławni z męstwa, szczerości i roztropnego we wszystkiem umiarkowania, sławni mądrością w przełożeństwie królów, sławni z przywiązania do rodzinnej ziemi i zamiłowania nauk« *(Kilka słów z powodu artykułu p. Żukowskiego o sztuce, Gazeta Polska*, r. 1828; *Pisma*, w wydaniu Śliwińskiego, str. 171). — Lelewel: »Strzeżcie się błędów, w które przed wieki Polacy po-

padali; ale razem poznawajcie cnoty przodków naszych, ile przywilejów, sobie udzielonych, godnie i wyrozumiale użyć umieli, ile krajowi i rodakom w obywatelstwie i na urzędach pożytecznymi byli, ile wiernymi i powolnymi prawu i panującym; ile ich miłowali, a do narodowości i ojczyzny duszą i sercem przywiązani byli« (*Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedział...*, 1829, str. 329—330). »Usposobienie narodu łagodniejsze i umiarkowańsze nigdy nie dopuściło nadto gwałtownych kroków, stąd powolniejszy i nie tak zacięty w Polszcze fanatyzm... Poważał naród dostojność i godność, lekce ważył, w kim była; miłował osobę, nie dostojność, słuchał i ulegał władzy, nie rozkazowi; wszystkie stany wierne królowi, ale po święcić każdego, poświęcić siebie i państwo nawet, gotowe, nie dla króla, tylko dla religii i rzeczypospolitej, dla której żyły... Przejęty Polak dumą, jednak gościnny i wielce przystępny; przy niemałej powadze i pewnym rodzaju godności, jednak rubaszny i niewymuszony, rzeźwo trzyma się w mierze; umysł szlachetny i zacny, nieuciążony zarozumieniem, do naśladownictwa pochopny, giętki i snadno unoszony; nie tyle trwały, co w uczuciach niewygasły; choć się zrazi. nie traci dzielności; nie tyle zuchwały, co w swej sprawie ufny; imaginacya, wpływem postronnym i miejscowych wzorów, żywa i umiarkowana; serce niemniej łagodne, nie obojętne na wszelkie rodzaje uczucia; waleczne, składa zawziętość, skoro ludzkość doń przemawia... Wrodzona waleczność nie znała namiętności, ani żadnych szyków, którychby przełamać nie miała«. (*Historyczna parallela Hiszpanii z Polską*, 1831, str. 19, 27, 30, 31). — Że na idealizacyę charakteru polskiego (i wogóle słowiańskiego) niemały wpływ wywarły *Idee do filozofii historyi ludzkości Herdera*, o tem ani wątpić. Ob. np. *Korrespondencyja w mate-*

ryach itd., 32—33. — Pęcherski, *Brodziński a Herder*, 123—127.

([27]) *Rozprawa nad zadaniem, z czyjej bardziej winy, czy królów, czy narodu, Polska upadła?* Kielce, 1821, str. 9.

([28]) Zresztą idealizacya przeszłości narodowej zaczęła się już za St. Augusta; mamy tu na myśli nie ogólnikowe pochwały przeszłości w satyrze stanisławowskiej (posługuje się niemi satyra wszystkich wieków), lecz konkretne apologie przeszłości dziejowej Polski; tak np. w jednej z pieśni Kniaźnina czytamy, że Polska »nic krwawego, nic dziczy, z dziejów swych nie ma na scenie«; inkwizycyi nie było, jak w innych państwach; »gdy Rzymu obłuda sroga« (tak w autografie; pobożny Dmochowski VII, 175 sfałszował tekst) »mord uświęcała ościenny, — Z prawem bliźniego cześć Boga jednoczył Polak sumienny... Jeżeli świętość skażona i obyczajów bieg złoty, — Toć były Ryxy i Bony i inne obce niecnoty«. To zwalanie ujemnych stron historyi Polski na cudzoziemców (mające swoje źródło, jak się zdaje, w patryotycznej atmosferze Puław) stanie się w popularnej historyografii pierwszych lat porozbiorowych *locus communis*.

([29]) W ślady Bandtkiego poszedł Faleński, j. w., str. 301—302.

([30]) *Historyczna parallela*, 28. Także Gołębiowski *Wiadomości z historyi polskiej*, 1828, str. 128 (»winy przodków i nieszczęścia nasze«), i in.

([31]) *Trzy konstytucye polskie* (Warszawa, 1831) str. 18.

([32]) Tamże, 19.

([33]) *Śpiewy historyczne*, wydanie r. 1818, str. 431: »Te są błędy, które zguby raczej stały się przyczyną, winy, które nie całemu narodowi, lecz z jednej strony

ślepocie możnych, z drugiej zbytniej powolności królów przypisać należy«.

([34]) Tamże, str. 432: »W samem nawet nadużyciu bogactw jaśniał w Polakach umysł szlachetny i wojenny«; str. 437: »Ciężkie są wprawdzie przewinienia wolności; przecież jest w samych zaburzeniach narodu wolnego jakieś rozwinienie się władz i zdolności, jakiś ruch, jakaś godność człowieka, których napróżno szukać będziesz w dziejach ludu, gdzie niemasz jak rozkaz i posłuszeństwo«.

([35]) *Rozprawa nad zadaniem* itd., str. 4.

([36]) *Kazanie przy uroczystem poświęceniu orłów i chorągwi polskich dnia 3 maja 1807 r. w Warszawie.*

([37]) Że Polska jest mniej winna, niż inne narody, tę myśl głoszono już w poezyi stanisławowskiej: w pieśniach Kniaźnina, *Trenach* Morelowskiego i innych elegiach patryotycznych. Później spotykamy się z nią na każdym kroku, np. w *Dziejach panowania Zygmunta III* Niemcewicza czytamy: »Byliśmy wprawdzie niezgodni, ślepo nadużywali wolności, lecz w nieokreślonej niczem prawie władzy czynienia wszystkiego, cośmy chcieli, w przeciągu wieków tylu, dopuściliż się Polacy tych krwawych i okropnych zbrodni, któremi, gdy na chwilę tylko miały zwolnione wodze, splamiły się inne narody? Nie wściekłe rzezie i prześladowania, było to raczej kłótnie familijne, gwałtowne w zajęciu się swojem, lecz uśmierzane bez wstrzęsień. Jeżeli pycha i ślepa rozwiozłość chciały się wynieść nad tron sam, nie broczono go podstępnie krwią panującego, lecz otwarcie rozprawiano się orężem. Słowem, popełniliśmy wiele błędów, lecz zbrodnie, występki nawet, dalekiemi były od serca Polaka« (wyd. Turowskiego, str. LV). — Krzyżanowski j. w., str. 7: »Nie z naszej to jednak ziemi krew, niewinnie przelana w Inkwizycyi hiszpańskiej, woła o pomstę do nieba;

nie nasi przodkowie najokrutniej wytępili niewinnych Amerykanów; nie naszych dziejów kartę szpecą imiona Ferdynandów katolickich, Pizarrów, Kortezów, Filipów II, Karolów IX, Kromwelów, Robespierów, Maratów; żadna podobna zbrodnia, jak królobójstwo Henryka III, Henryka IV, Ludwika XVI, Karola I, Gustawa III etc. etc., nie skaziła ludu naszego; nigdyśmy krwi bratniej za różność zdań religijnych nie przelewali, nigdyśmy nareszcie podbitych krajów nie dzielili, ani ich z niepodległości nie wyzuwali. Najgodziwszymi sposoby, nigdy zaś zdradą lub wiarołomstwem, zostaliśmy wielkim narodem«.

([38]) To pismo Lelewela, napisane jeszcze w roku 1820, zostało oddane pod prasę w marcu r. 1831; zważywszy małe rozmiary broszury, wolno przypuścić, że w druku ukazało się co najpóźniej na początku kwietnia tegoż roku. Dwukrotnie mówi tu Lelewel (str. 5 i 39), że zajmuje go jedynie przeszłość narodów, nie przyszłość; zastrzega się, że nie zstępuje »z historycznych Helikonu wyżyn na wróżbiarski delfickiej Pythii trójnóg«. Otóż możliwą jest rzeczą, że do napisania i wygłoszenia mowy *O narodowości Polaków* pobudziła ostatecznie Brodzińskiego ta broszura Lelewela, że, umocniwszy się pod jej wpływem w swych poglądach na przeszłość Polski, a nie potrzebując, jako niehistoryk, poprzestawać na obrazie przeszłości, snuł z niej wnioski co do przyszłości. Od Lelewela też może zapożyczył niejedną myśl, jak tę np., że wolności polskie były owocem »spokojnej rewolucyi«. »Od tysiąca lat — mówi Lelewel, str. 38 — zawsze nieznacznym odcieniem z jednego stanu do drugiego przechodzili Polacy i w ostatnich chwilach wyzdrowienia takąż łagodnością biedz musieli... Naród... z siebie do gwałtownych poruszeń niesposobny... Spajało się wiele krajów i łączyło w imię Polski przez wpływ narodo-

wości i porównanie swobód stanu szlacheckiego« (str. 9) itd. (Na początek mowy *O narodowości Polaków* czy nie wpłynęła czasem *Iskra* Niemcewicza, powieść o ludzie, który »czcił jedynie ogień święty,... miał on w nieustannej pieczy to źrzódło życia, tę istność wszech rzeczy?«).

(39) *Kazanie* j. w.

(40) *Trzy konstytucye*, str. 7.

(41) Ob. np. mowę Gustawa Małachowskiego 12 lutego: »Polska od Boga i ludów miała misyę zastanowienia wylewów na Europę; ona przemówiła do napadających, jak Bóg do morza: nie pójdziesz dalej« (*Dyaryusz* II, 62—63); albo mowę Fr. Sołtyka z 3 lutego: Polacy wszystkie ludy europejskie wyprzedzili w dążeniu do wolności; »wskazali już od wieków kilku, jak zachowali to narodowe uczucie posiadania zawsze królów, którzy, rządząc rządzonymi, prawem byli;«... »szczycić się... możemy, że to prawo pierwsi Polacy dla Europy wskazali« (I, 463).

(42) *Kazanie* j. w., *Hymn do Boga. Lech.*

(43) *Pisma*, wyd. Śliwińskiego, str. 232.

(44) *Zjawienie Emilki* powstało już w roku 1798 albo 1799: wykazał to ks. Franciszek Świderski w swej obszernej i gruntownej pracy o Woroniczu (jeszcze nie ogłoszonej drukiem); wykazał także, iż *Emilkę lub pieśń Elizy* napisał Woronicz na dzień 30 czerwca roku 1793, tj. na dzień imienin Emilki, córki Jana i z Cieciszowskich Aleksandry Łuszczewskich.

(45) *Kazanie* j. w.

(46) *Korrespondencya w materyach* itd. 60—61.

(47) *Pochwała Cypryana Godebskiego* (rok 1809) w *Rocznikach Tow. Warsz. Przyj. Nauk.*, tom VIII.

(48) *Śpiewy historyczne* j. w. 436.

(49) *Myśli o równowadze politycznej w Europie*

(1815); także przypiski do *Rodu ludzkiego*. — Brodziński, *Pobyt na górach Karpackich*, j. w.

([50]) *Dyaryusz* II, 83.

([51]) *O sprawie narodu polskiego*, 15 61. Ta broszura Łętowskiego jest dowodem (niejedynym zresztą), że ta psychika, która wytworzy ideologię emigracyjną, istniała w zarodku już podczas powstania. Nawiasem warto wspomnieć, że niektóre nauki moralne w tej broszurce wyprzedzają naukę *Ksiąg Pielgrzymstwa;* ob. str. 21: »Czy się nazywam od Wisły, czy Potoka, ja za to winny nie jestem: nie pytajmy się przeto, jakie kto imię nosi, ale jak służy krajowi, czy z miłości, czy dla pożytku«; str. 59: »Kto dziś na siebie patrzy, swoje zasługi rachuje, z drugimi się mierzy, nie jest Polakiem. Niech każdy czyni, co może i co mu każą, a małym nie będzie, skoro dobrym obywatelem będzie; odwagę osobistą może mieć i zbrodniarz, ale odwagę, czyli cnotę obywatelską, mają tylko poczciwi ludzie i dobrzy obywatele... Zaprzyjmy się samych siebie, abyśmy tylko krajowi służyli. Nie mówmy, kto czem jest, ale co kto dla kraju uczynił i czyni. Bądźmy, jako one pierworodne dzieci Ojczyzny Matki, chłopki nasze, które biegną i niosą co mają: życie swoje. Niema pierwszego i ostatniego, ale wszyscy są równi sobie, gdy idzie o byt narodowy«.

([52]) *Do Adama Mickiewicza, bawiącego w Rzymie.*

([53]) *Dyaryusz* I, 337. Że wybuch powstania wywierał niemały wpływ na spotęgowanie wiary w wielkie zasługi dziejowe Polski, o tem świadczą dość wymownie niektóre mowy sejmowe, np. Fr. Sołtyka, ob. wyżej.

([54]) Kucharzewski w swem dziele o Mochnackim (str. 65) ma słuszność, że roztrząsania Mochnackiego o istocie narodu wyprzedzają o pół roku mowę *O narodowości Polaków;* tak, ale roztrząsania Brodziń-

skiego, zawarte w jego *Listach o polskiej literaturze*, wyprzedzają o lat dziesięć książkę Mochnackiego *O literaturze polskiej*.

(55) *Prelekcye paryskie* (14 czerwca, 1842).

(56) Sam Brodziński po upadku powstania snuł w dalszym ciągu ideologię narodową; ob. jego artykuły o Polsce (zwłaszcza 3 i 33, w *Nieznanych pismach prozą)* i nadewszystko *Posłanie do braci wygnańców*, w którem zresztą niema już ani śladu entuzyazmu, znamionującego mowę *O narodowości Polaków*, w którem jest natomiast depresya moralna i jej owoc pod postacią dekadenckiego mesyanizmu.

(57) Ta właśnie pieśń Pola, *Pierwsza rocznica*, — wraz z wierszem Garczyńskiego *W rocznicę* — a nie *Proroctwo kapłana polskiego* (jak to twierdzi Zygm. Kaczkowski w swej gawędzie literackiej *O romantyzmie)*, jest chronologicznie pierwszym utworem emigracyjnej poezyi mesyanicznej i zarazem jednym z dowodów, jak szybko dojrzewała idea mesyaniczna już podczas pochodu emigracyi przez Niemcy (pieśń tę napisał Pol na pierwszą rocznicę powstania, »obchodzoną w Rzeszy niemieckiej«, *Pieśni Janusza*, Paryż, 1833, str. 195).

(58) *Literatura Słowiańska*, Poznań, 1865, II, 252.

(59) Krechowiecki, *O Cypryanie Norwidzie*, II, 188.

(60) Tamże II, 323. — Że bezpośredniej zależności *Ksiąg pielgrzymstwa* od mowy *O narodowości* niema ani nawet śladu, to wykazał dowodnie Pigoń. Przy sposobności — jedno sprostowanie. Bardzo trafnie i przekonywająco udowodnił Pigoń wpływ myśli Lelewela na *Księgi;* trudno jednak zgodzić się na pogląd, że »*Księgi* są pierwszym i jedynym dowodem ideowej zbieżności między wielkim profesorem i wielkim uczniem« (str. 76). Innym bowiem dowodem niewątpliwej zbieżności jest pogląd na państwo polskie

w *Literaturze słowiańskiej*. Pomijając rzeczy drobniejsze, zbieżność ta uwydatnia się najwyraźniej w prelekcyi z d. 27 czerwca 1843 »Od czasów bajecznych — mówił Mickiewicz — ...nie widać w tym kraju żadnego człowieka, któryby rozstrzygnął los państwa, nie widać dynastyi, od którejby zależały koleje narodu; niepodobna nawet oznaczyć, gdzie w tem państwie leży środek działalności; nic tu nie dzieje się przez pojedynczych ludzi, wszystko gromadnie; jądrem państwa polskiego jest zjazd, zgromadzenie obradowe, *sejmik*. Cała historya polska składa się z uchwał rozmaitych zjazdów, zbierających się już powszechnie, już osobno, czasem niezgodnych z sobą, rzadko kiedy po nieprzyjacielsku spornych, a zawsze działających jakby bez pewnego celu« (III, 290—291) Jestto przecie pogląd Lelewela (nauka o »demokracyi szlacheckiej«), głoszony już w pierwszych latach emigracyi, jak to widać z *Considérations sur l'état politique de l'ancienne Pologne*, dzieła, ogłoszonego drukiem wprawdzie dopiero w roku 1844, ale gotowego już w roku 1836; ob. § 94: »Tout partait de la conception de la masse; elle seule donnait l'impulsion aux grandes opérations de l'état; c'est dans les réunions terrestres, dans les camps de la guerre de Prusse, dans les élections, les rokosz, dans les représentants choisis par la masse, que le grand édifice trouvait des architectes inconnus, des maçons infatigables et laborieux« (str. 169). I zasadniczy pogląd Mickiewicza na konstytucyę polską jest poglądem Lelewela: konstytucya (nie wyłączając *liberum veto*) była dobra, i, dopóki ludzie mieli dobrą wolę, przynosiła dobre owoce (w tejże prelekcyi); »każdy z sejmujących miał prawo położyć swoje *veto*, zatrzymać czynność sejmu, a jednak, rzecz dziwna, przez wiele wieków nikt nie śmiał użyć tego prawa« (III, 292). Lelewel już w *Trzech konstytucyach* pisał:

»Była Polska rzecząpospolitą, której narodem była szlachta, której przewodniczył król, w której było gminowładztwo szlacheckie; zwykłą rzeczypospolitych koleją, dopóty w mocy i sile utrzymać się mogła, dopóki cnota kierowała wzniosłym umysłem i żywym dzielnego serca czuciem; dopóty jej byt w całej mocy i świetności jaśniał, dopóki obywatelska dzielność z całem życiem i gorliwością sprawy publicznej zaniedbywać i opuszczać zaczęła«. *Considérations*, § 65: »La Pologne seule se constitua en république vaste et nationale; elle posa le principe par lequel la vieille Europe veut se rajeunir actuellement et améliorer le sort de tous ses habitans« (str. 107). § 124: »Le *liberum veto* n'est pas un droit vicieux en lui-même, dit un philosophe publiciste« (Rousseau), »il est le garant de la liberté publique;... plus de 60 ans auparavant on se servait de ce moyen, et il n'a dégénéré en abus que lorsque le désaccord intérieur et la dépravation dans le haut étage arriva à une certaine maturité« (str. 227); ob. także § 172 (p. t. Anarchie qui n'est pas à dédaigner i § 173, gdzie cytuje słowa Niemcewicza o dodatniej stronie wolności polskiej (ob. wyżej przyp. 33).

([61]) *Księgi pielgrzymstwa*, X.

ŹRÓDŁA KLASYCZNE
DWÓCH UTWORÓW ROMANTYCZNYCH

Jeden z najpoważniejszych historyków literatury francuskiej, Pellissier, zebrał w swem dziele, p. t. *Le réalisme du romantisme*, niemało dowodów, że najznakomitsi romantycy francuscy byli wprawdzie zaciętymi wrogami klasycyzmu fałszywego, ale że prawdziwy klasycyzm miał w nich gorących czcicieli. To samo zupełnie da się powiedzieć o najznakomitszych romantykach polskich. Największe arcydzieło nowoczesnej poezyi polskiej, *Pan Tadeusz*, jest — nie tylko w treści i w jej artystycznem ujęciu, ale i w formie — niezrównaną, jedyną w epice europejskiej, harmonią pierwiastków klasycznych z romantycznymi. Jaki zaś kult miał Mickiewicz dla poezyi starożytnej, o tem świadczy cała wogóle jego poezya — nie mniej z pewnością wymownie, jak wykłady w Lozannie. Po studyum Tadeusza Sinki o hellenizmie Słowackiego stało się rzeczą oczywistą, że i jego twórczość ulegała pewnemu wpływowi starożytności; co do Krasińskiego, dosyć przypomnieć, że jest on autorem *Irydyona*, a z listów jego dałoby

się ułożyć wiązankę sądów, świadczących o jego uwielbieniu dla poezyi starożytnej. Z postępem studyów, dotyczących genezy treści zarówno, jak formy, poszczególnych utworów naszej poezyi romantycznej, okaże się jeszcze wyraźniej, że, chociaż wolno i trzeba stwierdzić, i to jako jedną z najważniejszych jej cech, znaczne osłabienie wpływu poetów starożytnych na rzecz poetów nowszych, to jednak o jego zaniku (na szczęście dla poezyi) mówić nie wolno, że na niejednym polskim utworze romantycznym poezya klasyczna wycisnęła ślady o wiele głębsze, niżby się to na pierwszy rzut oka dojrzeć dało.

Do takich utworów należą pomiędzy innymi *Grażyna* Mickiewicza i *Mnich* Korzeniowskiego.

„Grażyna“ a „Iliada“

Że w *Grażynie* są ślady wpływu Homera, to spostrzeżono już dawno. Zanim jeszcze Chlebowski udowodnił wpływ *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa, a Bruchnalski *Gonzalwa z Korduby* Floriana oraz *Śpiewów historycznych* i *Jadwigi* Niemcewicza (żeby nie mówić o wykazywaniu drobnych reminiscencyj z *Eneidy* Wirgiliusza, z *Jagiellonidy* Tomaszewskiego, z *Osyana* itd., możliwych, ale wątpliwych), — już w roku 1877 stwierdził Tarnowski w swych odczytach warszawskich *O poezyi romantycznej* (¹), że przemówienia Rym-

wida przypominają perory Nestora, co więcej, że ustęp, w którym Rymwid usiłuje odwieść Litawora od przymierza z Krzyżakami, jest tak klasyczny, iż możnaby go cytować »może nie obok prośby Pryama lub pożegnania Hektora z Andromachą, ale niedaleko po nich, a blizko przemowy Nestora (²), Ajaksa i Odysseusza do zagniewanego Achillesa w namiocie, któremu przekładają także, jak Rymwid Litaworowi, że nie powinien dla własnych krzywd gubić wspólnej sprawy«. A i Tretiak spostrzegł, że »Litawor to niby Achilles litewski, jak bohater *Iliady*, niepohamowany w gniewie i, jak on, zagrzewany nienawiścią do potężniejszego od niego władcy« (³).

Lecz najjaśniej zdał sobie sprawę z podobieństwa *Grażyny* do *Iliady* Konstanty Wojciechowski: »Samo zawikłanie — są słowa jego — przypomina żywo spór Achillesa z Agamemnonem z *Iliady*, spór, wszczęty z powodu samolubstwa, uwieńczony zdradą bohatera, straszny w rezultatach dla ojczyzny. Analogia zaś w rozwiązaniu kollizyi wpada w oczy każdemu: tam Patroklos przebiera się w zbroję Achillesa i ginie za sprawę ojczystą, poczem Achilles mści się śmierci przyjaciela, tu rolę Patroklosa obejmuje Grażyna, a śmierć jej sprowadza również następstwa, zgubne dla wrogów (⁴).

Inni badacze poprzestawali na stwierdzaniu

wpływu Homera jedynie na styl *Grażyny*, nie na jej treść (⁵).

Otóż, pozostawiając sprawę wpływu Homera na styl *Grażyny*, wpływu bardzo głębokiego, na uboczu, postaramy się wykazać, że i w treść poematu wpływ Homera, mianowicie *Iliady*, sięga, jeżeli może nie tak głęboko, to w każdym razie o wiele głębiej, aniżeli to spostrzegli badacze, którzy z wyjątkiem Wojciechowskiego przelotnie tylko o tem wspomnieli. Na postać bohaterki powieści litewskiej nie wywarła naturalnie *Iliada* (raz tylko jeden napomykająca o amazonkach, »niewiastach, do mężów podobnych«) żadnego wpływu, ale wywarła wpływ znaczny na dwie inne postaci, Litawora i Rymwida, oraz, co ważniejsza, na sam wątek powieści i jego rozwinięcie.

Co jest treścią *Iliady*? Gniew Achillesa i jego skutki. Co jest treścią *Grażyny*? Także gniew, Litawora, i jego skutki.

Gniew Achillesa płynie stąd, że »wódz nad wodzami« Agamemnon odebrał mu ukochaną brankę, dorodną Bryzejdę, którą mu sam dał przy podziale łupów (⁶), jako »nagrodę zaszczytną«, — odebrał mu ją, roszcząc sobie w poczuciu swej potęgi wodza naczelnego prawo do wszystkich łupów, nie wyłączając już rozdarowanych. Z podobnego źródła płynie gniew Litawora: Witołd, którego on sam »panem« swoim nazywa, obdarował go hojnie:

Miał mię podwyższyć książęciem na Lidzie
I spadłe dla mnie po żonie dzierżawy,
Jak swoją własność lub zdobycze cudze,
Litaworowi podarował słudze;

ale niebawem cofnął dar, »uknuł coś różnego znowu« i

Dziś oznajmuje, jakoby Lidzanie
Za swego pana słuchać mię nie chcieli,
Więc Witołd Lidę dla siebie wydzieli.

Bezpośrednim skutkiem gniewu Achillesa jest jego wycofanie się z walki przeciwko Trojanom i, co za tem poszło, klęska Greków; ta zaś pociąga za sobą skruchę Agamemnona i poselstwo do Achillesa: Ajaks, Odysseusz i Feniks przychodzą w nocy do jego namiotu i błagają go, żeby wrócił do walki i wyzwolił »synów achejskich z przemocy potęgi trojańskiej«. Bezpośrednim skutkiem gniewu Litawora jest jego »tajemne przymierze«, zawarte z wielkim mistrzem krzyżackim przeciwko Witołdowi; jestto więc zemsta czynna, nie, jak zemsta Achillesa, bierna; ale istoty rzeczy to nie zmienia, obydwaj bowiem dla osobistych widoków zdradzają pospolitą sprawę. Żeby »zabieżeć« »powszechnej szkodzie« i zażegnać bratobójczą walkę, śpieszy do Litawora tejże nocy, kiedy przybyli posłowie krzyżaccy, Rymwid. Nie wskórał nic, otrzymał od Litawora taką samą odprawę, jaką

posłowie Agamemnona otrzymali od Achillesa. I, jak Achilles zapowiedział posłom, że

....jutro z rozbrzaskiem zorzy porannej
Piękno-ławiaste dwurzędne okręty na morze powciąga

i popłynie z powrotem do ojczyzny, tak i Litawor oznajmił Rymwidowi, że

Wprzód... nim zajdą siedmiorakie gwiazdy,
Ruszymy przydać ku litewskiej sile
Niemców pancernej trzy tysiące jazdy
I pieszych knechtów we dwójnasób tyle.

Do rozmowy Litawora z Rymwidem zaraz powrócimy; tymczasem zaś przypomnijmy sobie, że w *Iliadzie* oprócz Ajaksa, Odysseusza i Feniksa ktoś inny jeszcze przypuszcza szturm do zagniewanego serca Achillesa: na wieść o nowej klęsce Danajów usiłuje go przebłagać Patroklos:

Nieubłagany, nie ojcem ci chyba Peleusz, bohater,
I nie Tetyda ci matką, lecz sine cię morze zrodziło
I niedostępna opoka, że nie masz w sercu litości.
Gdy zaś duszę odstręcza ci jaka wyrocznia niebieska,
Jeśli ci matka od Zeusa Kronidy przyniosła wiadomość,
Pozwól mnie! Mirmidonów zebrawszy walecznych, [z drużyną
Wyjdę na bój, a zbawienie odrazu przyniosę Danajom.
Daj mi, abym swe barki uzbroił twoim rynsztunkiem
Być zaś może, Trojanie, za ciebie mię wziąwszy, [wstrzymają
Szturm do okrętów.

W powieści Mickiewicza, kiedy Rymwid nie zdołał zmiękczyć uporu Litawora, śpieszy do męża

Grażyna, przerażona wiadomością, że to już zaraz, »przed gwiazdą drugą«, wojska jego mają być gotowe do wyruszenia wraz z Krzyżakami na Witołda. Jaki jednak miała przebieg rozmowa Grażyny z Litaworem, tego nam nie wyjawił ani Mickiewicz, ani Rymwid, który wprawdzie »szczeliną patrzył i ucha nakładał«, ale się nie dosłuchał głosu,

> . . . . bo w echo wplątany
> Połknęło miejsce lub odbiły ściany.

Że mu wyrzucała twardość serca, jak Patroklos Achillesowi, to równie wątpliwości nie ulega, jak że usiłowała go odwieść od przymierza z Krzyżakami i wyprawy na Witołda, nie chcąc,

> . . . . . ażeby po Litwie gadano,
> Że brat na bratnie następował zdrowie,
> Wziął gardło lub dał za Grażyny wiano.

Czy zmiękczyła serce Litawora, czy otworzyła mu oczy na całą ohydę zamierzonego czynu, a dopiąwszy swego, czy może wybłagała jeszcze u męża, jak Patroklos u Achillesa, że jej pozwolił uzbroić się jego rynsztunkiem i rzucić się na czele jego hufca na Krzyżaków? Nie, nie mówiąc bowiem już o tem, że niepodobna przypuścić, aby się Litawor na taką próbę mógł był zgodzić, sam przecie Mickiewicz wyraźnie każe się czytelnikowi domyślać, że wyruszyć na bój w zbroi męża przy-

szło Grażynie na myśl już później, gdy się dowiedziała,

> Że wódz krzyżacki jazdę z lasu ruszył,
> A za nią knechtów i obóz pomyka;

wówczas dopiero przebiła się na jej czole

> Jakaś myśl, jeszcze ciemna i daleka,
> W niepewnych rysach okaże się, mija,
> I znowu wschodzi, całą twarz obleka.

A i w *Epilogu wydawcy* o tem, żeby Grażyna prosiła Litawora, by jej pozwolił ruszyć na bój, Mickiewicz milczy, mówi tylko, że

> Księżna sfrasowana
> Długo błagała męża, padłszy na kolana,
> Ażeby na kark Litwie nie zwał nieprzyjaciół,
> Ale on tak się w gniewie uporczywy zaciął,
> Iż, tej prośby z szyderczem słuchając obliczem,
> »Nie i nie«, odpowiada i odprawił z niczem.

Tak czy inaczej, Grażyna w zbroi Litawora poszła na bój z Krzyżakami i uległa w nierównej walce z komturem, podobnie jak Patroklos w zbroi Achillesa wyruszył na Trojan i padł z ręki Hektora. I, jak Achilles, mszcząc się śmierci przyjaciela, zabił Hektora, tak Litawor, widząc nierówną walkę Grażyny z komturem, przypędził i powalił go na ziemię. Pogrzebem Grażyny (i jej zabójcy-komtura, który, przykuty do dębu, ma żywcem spłonąć w głębi stosu) kończy się *Grażyna*, podobnie jak pogrzebem Patroklosa (i jego za-

bójcy-Hektora) kończy się *Iliada*, przyczem, jak to już spostrzeżono ([7]), są i w szczegółach pogrzebów podobieństwa. Obydwaj poeci opowiadają (Homer, rozumie się, dużo szczegółowiej) o ścinaniu drzew i układaniu stosu ([8]), o pochodzie pogrzebowym ([9]), o ofiarach zwierzęcych i ludzkich ([10]).

Mniejsza zresztą o te podobieństwa, wytłomaczyć je bowiem można nie naśladowaniem Homera, tylko podobieństwem przedmiotu: obrzędów greckich a litewskich. Czy jednak niezaprzeczone podobieństwo pomiędzy *Grażyną* a *Iliadą*, zachodzące zarówno w zasadniczym pomyśle (gniew bohatera), jak w jego rozwinięciu, w kolejnem następstwie wypadków, da się wytłomaczyć bez *Iliady*? Chmielowski, mówiąc, że w »sposobie prowadzenia rzeczy« w *Grażynie* »trzyma się... Mickiewicz dawnego epickiego zwyczaju, żeby z obranego punktu porządnie wątek pod względem chronologicznym rozwijać«, dodaje, że »w szczegółach tego rozwinięcia wątku możnaby się dopatrywać wpływu *Eneidy*« ([11]). Że nie *Eneidy*, tylko *Iliady*, tośmy się starali okazać ([12]). Ktoby zaś jeszcze wątpił o tem, jak ważną rolę odegrała *Iliada* w genezie literackiej *Grażyny*, ten wątpić chyba przestanie, kto rozmowę Litawora z Rymwidem porówna uważnie z *Poselstwem do Achillesa*, tj. z dziewiątą pieśnią *Iliady*.

O przypadkowem podobieństwie tych dwóch

scen nawet mowy być nie może, polega ono bowiem nie tylko na ogólnikowem podobieństwie sytuacyj (przybycie posłów do zagniewanego bohatera w celu przebłagania go), lecz sięga w głąb dusz, w głąb charakterów Rymwida i Litawora, zaznacza się wyraźnie w tem, co i jak mówią.

Poprzez mickiewiczowską wizyę artystyczną postaci Rymwida prześwieca twarz Nestora z pewnością nie mniej wyraźnie, jak poprzez wizyę artystyczną Wojskiego z *Pana Tadeusza.* Nie jest wprawdzie Nestor, w tym stopniu przynajmniej, ani w takim blasku, co Rymwid, głosem sumienia swego narodu, wcale nie dlatego zresztą, żeby Litwin XIV wieku miał mieć koniecznie subtelniejsze sumienie od Greka z czasów wojny trojańskiej, ale raczej dlatego, że Mickiewicz miał sumienie subtelniejsze od Homera, że wbrew własnej, potępiającej starczy egoizm, *Odzie do młodości* dał właśnie staremu Rymwidowi o poradlonem czole cząstkę swej młodej, szlachetnej duszy, cząstkę swego własnego poczucia godności narodowej. Lecz inną swą cechę, powagę starości i głęboką świadomość tej powagi, wziął Rymwid już nie od Mickiewicza: odziedziczył ją w prostej linii po Nestorze i po jego bracie duchowym, Feniksie »miłym Zeusowi«. »Długo ja żyłem — mówi Rymwid — i na siwym włosie dźwigam i czasów i czynów niemało«: ileż to razy Nestor powołuje się na swoją starość, jako na skarbnicę do-

świadczenia! I jak doskonale zdaje sobie sprawę ze wszystkich praw i przywilejów, które w społeczeństwie cywilizowanem daje człowiekowi starość, zwłaszcza z prawa udzielania rad młodszym, — »radą roztropną będę wspomagał, bo taka to rola starości zaszczytna«. Lecz z jakąż oględnością, z jakim taktem korzysta z tego prawa! On wie doskonale, że młodzi nie lubią doradzań, a zwłaszcza obcesowych odradzań, wie, że, aby rada starego była skuteczna, lepiej naprzód pogłaskać miłość własną młodego, a potem dopiero swoje zdanie wypowiedzieć:

Tydeuszowy ty synu, nie tylko w boju waleczny,
Ale i w rodzie najpierwszy ty jesteś wśród rówieśni-
[ków.
Słowa twojego nie zgani napewno żaden z Danajów,
Ani odpierać nie będzie: lecz końca w mowie za-
[brakło...
Ja więc, który dojrzalszym od ciebie się wiekiem za-
[szczycam,
Mowy dokończę; a pewno, że słowa mojego nie będzie
Nikt lekceważył, i choćby sam Agamemnon Atryda.
. . . .
Agamemnonie przesławny, Atrydo, mężów dowódco,
Zacznę od ciebie i skończę na tobie, dlatego że jesteś
Królem narodu licznego, i tobie Zeus niebogromca
Berło powierzył i zakon, ażebyś nam przewodniczył.
Więc twa rzecz nakazywać każdemu — i twoja
[usłuchać,
Także wykonać, jeżeli kto inny od serca rozważne
Słowo ci powie; od ciebie jedynie zależy utwierdzić.
To też powiem otwarcie, co sam za najlepsze uważam.

Czy nie tej samej taktyki trzyma się Rymwid względem Litawora? i on przecie zrazu jakby zezwala, aby później tem skuteczniej swoje powiedzieć?

Panie, gdziekolwiek chęci twoje godzą,
Nigdyć na ludziach i koniach nie zbędzie:
Wskaż tylko drogę, my za twoją wodzą,
Nie patrząc, kędy, gotowi iść wszędzie;
I Rymwid pewnie nie przyjdzie ostatni.
A l e, o panie, na różnym miej względzie
Pospólstwo ślepe, twoich rąk narzędzie,
I mężów, którzy na coś więcej zdatni.
Bo i twój ojciec, choć lubił sam z siebie
Wyciągać skrycie przyszłych dzieł osnowy,
Jednak, nim gminne miecze ku potrzebie,
Wprzódy ku radzie mądre wzywał głowy,
Kędym ja nieraz z wolnem zdaniem siadał,
A com umyślił, śmiało wypowiadał.
Więc i dziś w y b a c z, jeśli w szczerym głosie
Zeznam, co serce ustom przekazało.

A i w dalszym ciągu swej wymownej argumentacyi trzyma się Rymwid tej samej metody: Litawor postanowił pojednać się z Krzyżakami, — »zdarza się w p r a w d z i e«, że sąsiad zaprzestaje kłótni z sąsiadem, że nawet wąż z człowiekiem »społem wieczerza, z jednych kubków pija«: »l e c z krzyżackiego gadu nie ugłaszcze nikt«.

Ulubionym argumentem Nestora (i Wojskiego) jest powoływanie się na przeszłość: w przeszłości było tak a tak — i było dobrze, więc dlaczegóżby

i teraz tak nie postępować? Za moich czasów — mówi Nestor, strapiony kłótnią Agamemnona z Achillesem — byli na świecie trzej bohaterowie, jakich dzisiaj nie znajdzie, »rad mych jednak i oni słuchali, nie byli mi sprzeczni, więc słuchajcie i wy« ([13]); dawni bohaterowie, — mówi Feniks do Achillesa — choć »gniew niejednego straszny ogroził, darowiznami atoli i prośbą dawali się zmiękczyć«, a jeden z nich, Meleager, bez darów dał się przebłagać, »za darmo klęskę odwrócił«, więc i ty daj się przebłagać, »przyjm dary i wyjdź«. Podobnież argumentuje i Rymwid:

Inaczej całe po dawnym zwyczaju
Litewskie niegdyś stąpały książęta,
Niosąc stolicę do własnego kraju;
Tych książąt dobrze wiek mój zapamięta,
I, jeśli zechcesz iść po starym trybie,
Spuszczaj się na mnie, w niczem nie uchybię.

Dodajmy jeszcze, że, jeśli Rymwid, aby tem pewniej trafić do serca Litawora, przypomina mu swoją znajomość z jego ojcem, to i tego sposobu chwytał się na dwadzieścia z górą wieków przed nim i Nestor, kiedy przypominał Patroklowi przestrogę jego ojca, Menetyosa ([14]), i Feniks, kiedy przypominał Achillesowi o swej serdecznej przyjaźni z jego ojcem, Peleuszem. A i Odysseusz nie zaniedbał przypomnieć Achillesowi przestrogi starego Peleusza, aby »swą duszę rogatą hamował«.

Powiedziano o Rymwidzie, że jest on »tylko

bladą kopią, skupiającą w sobie rysy starców, występujących w *Jerozolimie*, zarówno w chrześcijańskim, jak saraceńskim obozie« ([15]). Nie, ze starcami z *Jerozolimy Wyzwolonej* Tassa Rymwid nie ma nic wspólnego: jest on natomiast nie bladą kopią, tylko rodzonym, a pełnym własnego życia, synem mądrego starca gereńskiego, któremu »słodsze od miodu samego z języka słowo płynęło«.

»Porywająca siła zapału — powiedziano o Litaworze — prawda uczucia, jaką tchnie ognista skarga« jego, mają swe źródło już nie w *Jerozolimie* Tassa, »lecz we własnem sercu poety, w jego ambitnych i podniosłych porywach, zapełniających w zranionem sercu próżnię po wydartej miłości dla Maryli« ([16]). Z twierdzeniem powyższem można się zgodzić o tyle, że, gdyby nie jedna wspólna struna w sercu Litawora a Mickiewicza, mianowicie obrażona miłość własna, innemi słowy, gdyby nie pewna wspólność przeżyć uczuciowych, mających i wspólne podłoże psychiczne, mianowicie niezmiernie żywy i gwałtowny temperament, to nigdyby Litawor nie był postacią tak żywą, jaką jest w poemacie. Śmiało można powiedzieć, że w Litaworze jest więcej z Mickiewicza, niż w Rymwidzie: Rymwidowi dał wprawdzie poeta bardzo wiele, bo swoje sumienie (jak Grażynie dał swego ducha poświęcenia i ofiarności), Litaworowi dał — nie swoją litewską zaciętość (bo tejby prawdopodobnie nie wystarczyło na

Litawora), ale swoją bujną naturę młodzieńczą i silne poczucie swej niepodległości duchowej. Z tem wszystkiem wolno mniemać, że, jak nie byłoby Rymwida, gdyby nie Nestor, tak nie byłoby Litawora, gdyby nie — Achilles.

Można-ci wprawdzie zagrabić barany i woły rogate,
Wziąć trójnogi przydatne i konie z grzywami złotemi:
Ależ duszy człowieczej nie możesz ani zagrabić,
Ani uchwycić, jeżeli ci raz z poza zębów się wymknie.

Tak mówi Achilles. A Litawor:

Czas, że po sobie jeździć nie dozwolim!...
Póki młodego w piersiach żywię ducha,
Póki żelazo ręki zdrowej słucha,...
Dopóki koń mój... póki szabla moja..

Słowa inne, ale ich źródło to samo: poczucie własnej godności i niepodległości, stanowiące tak wybitną, a dodatnią cechę obydwóch bohaterów. Homer wyposażył swego bohatera w inną jeszcze bardzo piękną cechę: jego Achilles przy całem swojem okrucieństwie jaśnieje nie tylko siłą i męstwem, ale także rycerskością. Tej Litaworowi poskąpił Mickiewicz, każąc mu się kontentować siłą i męstwem. Gwałtowności zato i zaciętości Achillesa nie tylko mu nie poskąpił, ale, posługując się nowoczesną techniką artystyczną, uplastycznił je lepiej od Homera — za pomocą ruchów:

Poszedł ku lampie, żeby ją poprawił;
Wrzkomo poprawia, a do głębi ciśnie,

Wcisnął nareszcie i całkiem zadławił...
Znać, że się wzdrygnął i z miejsca wyskoczył...
...brzeszczotem koło stropu cisnął
I siekł w podłogę...

Wprawdzie i Achilles, kiedy Agamemnon zapowiedział, że mu porwie Bryzejdę, uniósł się takim gniewem, że już »miecz obosieczny z pochwy wyciągał«, ale cóż, przybiegła Pallada, i na jej rozkaz, »dłonią żylastą za srebrną trzymając głowicę, miecz pchnął wielki do pochwy«; a kiedy Pallada uleciała, pozwolił sobie już tylko na ciśnięcie berłem złotogwoździstem o ziemię; kiedy zaś przyszli doń posłowie i kiedy dawał im odprawę, to mówił wprawdzie »bardzo potężnie«, tak że »zdumieli się wszyscy, i cisza zaległa«, ale ani jednym ruchem nie objawił się wzbierający mu na nowo w »piersi kosmatej« gniew na Agamemnona.

Litawor przemówił także bardzo potężnie, tak że i Rymwid »stał pełen dziwu, nieprzytomny sobie«. A nawet, jeśli się nie mylimy, przemówił Litawor od Achillesa o wiele potężniej, choćby już dlatego, że, mówiąc wierszem jedenastozgłoskowym, nie potrzebował przyśpieszonego rytmu zagniewanego serca przytłumiać wolno płynącym heksametrem (któryby się zato do przemowy Rymwida doskonale nadawał). Lecz co do treści, mówił Litawor podobnie do Achillesa, podobne bowiem uczucia wstrząsały jego duszą; a żywiąc dla Rymwida »cześć i wiarę«, zawsze jego »zda-

nie na początku kładąc«, rozkrywał mu »głąb serca«, podobnie jak Achilles poczytywał sobie za obowiązek — wobec posłów, których kochał i szanował (zwłaszcza »ojczulka Feniksa«) — powiedzieć wszystko, co mu na sercu leżało:

Obowiązany ci jestem otwarcie rzecz wypowiedzieć
Tak, jak w duszy jest mojej i jako się w skutku uiści...
Znienawidzony mi bowiem zarówno z progiem Hadesa
Ten, kto mówi inaczej, a w sercu inaczej zamyśla;
Więc ci powiem otwarcie, co za najlepsze uważam.

Jakoż wylewa z duszy wszystkie swoje gorycze i żale: oto, kiedy Agamemnon spokojnie sobie siedział na okręcie, on tyle się namęczył, tyle natrudził, tyle w boju zdobył, a za to wszystko co? inni na tem zyskali, a on?

...Jakże wiele-to nocy przebyłem bezsennych,
Całe się dnie upędzałem na bojach, krwią ubroczony,
Walki z mężami staczając o jakąś waszą niewiastę;
Miast zaludnionych dwanaście dobyłem, w okrętach [żeglując,
Miast jedenaście — wpadając do wnętrza Troady roz- [rozległej.
W każdem i łupy zdobyłem bogate, nieprzeliczone:
Wszystkie uwiozłem i mężów dowódcy Agamemnonowi,
Wszystkie oddałem do rąk: pozostawał w okrętach [Atryda;
Przyjął, część porozdawał, a resztę sobie przywłaszczył;
Dał bohaterom atoli nagrody i mężom naczelnym;
Każdy raduje się swoją: lecz mnie, jedynemu z Danajów,
Odjął...
Nazad wziął Agamemnon ode mnie z naigrawaniem.

Podobnież i Litaworowi żal, że się tyle natrudził, kiedy się inni spokojnie w domu bawili, a korzyść z tych trudów zebrał nie on, tylko Witołd:

Pierś nasza wiecznie do zbroi przykuta,
Szyszaki już nam przyrosły do czoła;
Z łupów po łupy i z bitwy na bitwę.
Świat, jako wielki, zbiegliśmy do koła...
A cośmy skarbu z zamków wyłamali
I co żywego szablica nie dotnie,
Głód nie dogryzie, ogień nie dopali:
Jemu znosimy, spędzamy ochotnie;
Na trudach naszych w potęgę urasta...
A ja — com zyskał za rany i znoje?
Com zyskał,...
Że wtenczas, kiedy moi rówieśnicy,
Jeżdżąc na kijach, szablami z łuczywa
Bezpiecznie sobie grali po ulicy,...
Wtenczas z Tatary jam gonił na ostre,
Lub wręcz z Polaki ścinał się żelazem?...
Cóżem chciał wynieść z ognia i kurzawy:
Państwa, czy skarby? Nie, nic — kromia sławy!

Ale i ta jedyna pociecha, że zyskał sławę, znika na myśl, że »i sławą wszystkim ponad głowę Witołd podleciał«. Bo Litawor jest strasznie zazdrosny o sławę; i, kiedy mówi:

Przecież nie zajrzym; niech walczy, niech gromi,
Niechaj się w imię i skarby bogaci, —

to jest równie nieszczery, jak Achilles, kiedy, nie mogąc przeboleć, że mu Agamemnon »łoża spólniczkę odebrał«, dodaje: niechże z nią sypia, nie-

chaj się cieszy!« Bo też tego jednego zazdrości Achilles swemu krzywdzicielowi: w jego charakterze zazdrosności niema, więc nie tylko sławy, ale i bogactw, nie zazdrości Agamemnonowi, »gardzi i nim i darami od niego, za źdźbło je uważa«; nie łakomi się ani na jego córkę, ani na posag, tak wielki, jakiego za żoną dotychczas nikt nie otrzymał, ma bowiem dosyć własnego bogactwa w swojej »Ftyi twardo-skibiastej«, a i z Troi przywiezie z sobą do domu dosyć »i złota i miedzi czerwonej, wiele lśniącego żelaza i kobiet kształtnych w opasce«. Litawor tymczasem zazdrości, całą duszą zazdrości, Witołdowi — nie tylko sławy, ale i bogactw, nie mogąc ścierpieć tego, że, kiedy Witołd ma i gmachy wspaniałe i murowane pałace i świeże murawy i bisiory i szklanne okiennice, jego mury są... »z dębowego lasu«, jego pałac jest »z czerwonej cegły«, w komnatach

Gdzie szklanne kuple? gdzie kruszcowe łupy?
Miasto blach złotych mokry kamień błyska;
Miasto kobierców śniade mchu skorupy!...

Dużo w tem wszystkiem ambicyi, — to prawda, ale zazdrości jeszcze więcej. Tak, rycerski Achilles ma jednak duszę szlachetniejszą; z Litaworem łączy go niewątpliwie pokrewieństwo, ale dalsze, niż Rymwida z Nestorem.

Wyszczególnione pokrewieństwa postaci, nie mniej jak podobieństwo wątku powieściowego,

14*

upoważniają do wniosku, że Homer potężnie rozbujał fantazyę Mickiewicza, jako autora *Grażyny*, że w jej genezie — obok starych kronik i *Jerozolimy Wyzwolonej* — odegrała bardzo ważną rolę także *Iliada*, tak ważną, że (to śmiało można powiedzieć), jak bez *Jerozolimy Wyzwolonej* nie byłoby postaci Grażyny, tak nie byłoby powieści o Grażynie bez *Iliady*. Inna sprawa, czy się Mickiewicz, obmyślając i pisząc *Grażynę*, wzorował na Homerze ś w i a d o m i e. Na to pytanie trudno dać pewną odpowiedź. Możliwą jest rzeczą, że to wszystko z *Iliady*, co stanowi jeden z głównych i niewątpliwych pierwiastków wizyi artystycznej poematu Mickiewicza, dostało się doń bez jego wiedzy i woli, jako owoc nieuświadomionego oddziaływania pamięci na wyobraźnię twórczą. Ale równie możliwą, a nawet, kto wie, może nierównie prawdopodobniejszą, jest rzeczą, że w wizyi artystycznej *Grażyny* Homer odegrał swoją rolę z wolą i wiedzą Mickiewicza, że zamiar napisania poematu bohaterskiego powstał w umyśle Mickiewicza przy czytaniu (albo przy wspominaniu) *Iliady*, że po skrystalizowaniu się całkowitej wizyi Mickiewicz przyoblekał ją w artystyczne kształty poezyi z zupełną świadomością tego, że się na *Iliadzie* nie tylko wzoruje, ale wzorować chce.

Tak czy inaczej, świadomie, czy nieświadomie, jest Mickiewicz, jako autor *Grażyny*, uczniem Homera. I z pewnością Homer, gdyby zmartwych-

wstał, nie potrzebowałby czekać na *Pana Tadeusza*, żeby ze swego ucznia być dumnym.

II. „Mnich" a „Edyp w Kolonie".

»Dziecinną kompozycyą« nazwał Mochnacki *Mnicha* i zarzucił pomiędzy innemi jego autorowi, że, zamiast »przebiedz« cały »zawód« Bolesława Śmiałego, tj., zamiast dać obraz całkowitej jego tragedyi, a więc tragedyi nie tylko kary i pokuty, ale także grzechu i zbrodni, rozwałkował na trzy akty tylko jej zakończenie; zdaniem Mochnackiego jedynie akt trzeci powinien się odbywać w Osyaku, pierwsze zaś dwa — w miejscach grzechu i zbrodni, to znaczy: akt pierwszy — w Kijowie, a drugi — w Krakowie. Sądził więc Mochnacki *Mnicha* miarą tragedyi historycznej, a i późniejsi krytycy nieraz się tą właśnie miarą posługiwali, jak np. Rzążewski, który wiedział nawet, dlaczego Korzeniowski za przedmiot tragedyi obrał sobie jedynie pokutę Bolesława Śmiałego: oto — pisze krytyk — jego »lojalny umysł nie chciał wprowadzać na scenę wypadku, który podanie barwą świętości osłoniło«, nie śmiał na fakt historyczny »świeckiem spojrzeć okiem« ([17]); tego, że jednak ów »lojalny umysł« chciał i śmiał w sposób niezbyt lojalny, jeżeli nie wprost, to przynajmniej pośrednio, potępić w swym utworze klątwę, jaką Rzym cisnął na Bolesława, a to, jak słusznie

spostrzegł Chmielowski ([18]), przeciwstawiając ideę wyrozumiałości i tolerancyi fanatycznemu rygorowi Kościoła ([19]), tego jakoś nie przeniknęła przenikliwość krytyczna Rzążewskiego.

Pretensya do Korzeniowskiego, że jego *Mnich* nie jest tragedyą historyczną, pokutuje nawet w najlepszym (i najobszerniejszym) ze wszystkich dotychczasowych jej rozbiorów, Bełcikowskiego. Chociaż się bowiem na *Mnichu* poznał lepiej od Mochnackiego, jednak i on poczytał Korzeniowskiemu za grzech, że nie zużytkował bogatego materyału historycznego, że mianowicie »walki władzy świeckiej z duchowną, walki politycznych czynników niema śladu w jego dramacie, a król, który w niej stracił koronę i państwo, występuje tylko, jako człowiek, pokutujący za prywatne zbrodnie«; że wreszcie *Mnich* »nie jest całkowitym obrazem tej nieprzyjaźni, walki i krwawej kollizyi, jakie zachodziły między królem Bolesławem a biskupem krakowskim, ale właściwie tylko epilogiem tego dramatu« ([20]). Oto i drugi główny zarzut dotychczasowej krytyki, — jakoby *Mnich* był właściwie tylko epilogiem tragedyi ([21]).

Zatrzymajmy się na chwilę nad obu zarzutami.

Co do pierwszego, że *Mnich* nie jest tragedyą historyczną, to ciekawa historya, dlaczegóżby koniecznie miał być tragedyą historyczną? Ogłoszony na rok przed *Mnichem Kurs poezyi* Korzeniowskiego upoważnia nas do stwierdzenia, że.

pisząc *Mnicha*, nie miał on zamiaru stworzenia tragedyi historycznej, — ani »właściwie historycznej«, tj. takiej, w której »z obrazem działań, charakterów i namiętności połączony jest jaki czyn publiczny, którego skutek rozciąga się na naród lub na część jego«, ani nawet historycznej »prywatnej«, tj. takiej, która »wystawia sprawę prywatną, wpływającą jedynie na los osób działających, jak w *Brytaniku* Racina, w *Otellu* Szekspira i innych«. Zważmy bowiem, że zdaniem Korzeniowskiego tragedya historyczna — wszystko jedno, czy »właściwie historyczna« czy »prywatna« — »wystawia ludzi, zostawionych własnym swoim siłom«. Tymczasem bohater *Mnicha* nie jest zostawiony własnym swoim siłom: gdyby nie pierwiastek nadprzyrodzony, gdyby nie św. Stanisław, przychodzący z zaświata, aniby Bolesław nie śmiał wejść do kościoła, aniby nie przebaczył Śreniawicie i, co za tem idzie, nie umarłby, jako pokutnik, któremu Bóg zbrodnię wybaczył.

Nie, jeśli już koniecznie idzie komu o zdefiniowanie rodzaju dramatycznego, do którego należy *Mnich*, to nazwijmy go, posługując się terminologią samego autora, tragedyą »romantyczną«, tj. tragedyą, której przedmiot jest wzięty »z czasów rycerstwa chrześcijańskiego«, w odróżnieniu od tragedyi »heroicznej«, która »jest, gdy rzecz wzięta z czasów heroicznej starożytności«; »tragedyami heroicznemi — mówi Korzeniow-

ski — są np. dzieła poetów greckich, romantycznemi niektóre z dzieł Szekspira, wiele sztuk teatru hiszpańskiego, *Dziewica Orleańska* Schillera i inne«; »pomiędzy tymi dwoma rodzajami ważna zachodzi różnica, opierająca się na duchu czasów, na obyczajach i dążeniu umysłowem i estetycznem; w obu panuje idealność, lecz w pierwszym idealność znajduje się raczej w pomysłach poety i w formach, pod któremi osoby swoje wystawia, w drugim jest bardziej w ludziach, którzy działają, i w dążeniu ich myśli do przebywania w świecie rojeń; oba te rodzaje, wystawujące przedmioty, brane już z czasów bajecznych, już z czasów, w których przesądy i zabobon brały górę nad rozumem, w których tak szczerze wierzono we wpływ istot nadnaturalnych, mogą mieścić w sobie cudowność« ([22]).

Otóż *Mnich* jest tragedyą »romantyczną«, nie tylko dlatego, że się jego akcya odbywa w epoce rycerstwa chrześcijańskiego, ale i dlatego, że panuje w nim owa »idealność« (idea pokuty i świat klasztornych »rojeń«), i że jest w nim pierwiastek cudowności (duch św. Stanisława).

Niejednemu się może będzie zdawało, że debatować nad tem, czy *Mnich* jest tragedyą historyczną, czy romantyczną, czy tam jeszcze jakąś inną, to dzisiaj, ze stanowiska krytyki nowoczesnej, anachronizm i rzecz zupełnie bezpłodna, bo przecie nomenklatura rodzaju literackiego, wciskająca

dany utwór w tę lub ową szufladkę, ma wprawdzie znaczenie dla prozaiki czy poetyki historycznej, ale na ocenę wartości utworu żadnego wpływu wywierać nie powinna. Zapewne nie powinna, ale cóż na to poradzić, że nieraz wywierała (i jeszcze do dziś dnia niekiedy wywiera); a jednym z wielu utworów, które na tem od krytyki ucierpiały, jest właśnie *Mnich*. Mochnacki, kiedy go wciskał w szufladkę z napisem »tragedya historyczna« i kiedy, z tego stanowiska go sądząc, od wszelkiej wartości odsądzał, sprzeniewierzał się własnej, a raczej wziętej od innych na własność, zasadzie, że »pierwszym jest obowiązkiem krytyki uważać dzieło autora wedle jego pojęć i zamiaru«; i z pewnością zdziwiłby się bardzo, a może nawet i oburzył, gdyby mu kto powiedział, że on, twórca polskiej krytyki romantycznej, posługiwał się tym razem metodą krytyki pseudoklasycznej.

W ścisłym związku z pierwszym zarzutem, że *Mnich*, jako tragedya historyczna, jest utworem chybionym, pozostaje zarzut drugi, że jest nie tragedyą całkowitą, tylko epilogiem tragedyi, ma bowiem za przedmiot jedynie skutki zbrodni, mianowicie pokutę, nie zaś i zbrodnię i pokutę. I ten jednak zarzut jest bezpodstawny, a wypłynął z tego samego źródła, co pierwszy: nie uwzględniono i tutaj zamiarów artystycznych autora, po-

mimo że wyjawił je on zupełnie wyraźnie, kładąc na karcie tytułowej motto z Schillera:

Streng büsst ich's ab mit allen Kirchenstrafen,
Doch in der Seele will der Wurm nicht schlafen.

To motto świadczy, że intencyą artystyczną Korzeniowskiego była nie tragedya historyczna, której przedmiotem byłaby zbrodnia Bolesława Śmiałego, a tłem (jak tego żądała krytyka) walka państwa z Kościołem, tylko tragedya jednostki, mianowicie tragedya zbrodniarza, dręczonego wyrzutami sumienia, — nie jego zbrodnia, tylko właśnie jej skutki. Czy ten swój własny zamiar artystyczny Korzeniowski spełnił, jak należy, czy tragizm wyrzutów sumienia i pokuty zbrodniczego króla, strąconego z piedestału wielkości, uwydatnił z tragiczną siłą, — to inna sprawa: o tem wolno nawet wątpić. Ale nie ulega wątpliwości, że sam wybór tematu nie był wcale pomyłką artystyczną, skutki bowiem popełnionej zbrodni nadają się na przedmiot całkowitej tragedyi, nie zaś tylko jej epilogu; że tak jest, niech starczy jeden dowód, ale mocny: *Edyp w Kolonie* Sofoklesa, tragedya, która przez treść swoją jest zapewne jakby epilogiem czy dopełnieniem *Edypa króla*, ale która pod względem artystycznym, jest całością samoistną i — wspaniałą.

Jak wysoko cenił Sofoklesa Korzeniowski, to widać z jego *Kursu poezyi:* »Sofokles — czytamy

tam — który się jeszcze z Eschylem o pierwszeństwo ubiegał, znalazłszy drogę już utorowaną, przez wyborność swego geniuszu podniósł tragedyę grecką do najwyższej doskonałości; pozostałe po nim sztuki, które są najszacowniejszym zabytkiem poezyi dramatycznej greckiej, pełne wewnętrznej regularności, zamykają w sobie trafne rysy charakterów, właściwą i szlachetną godność stylu; w nich to zachował się w swej czystości duch greckiej tragedyi« ([23]); »idealność« (harmonię ideału z rzeczywistością), »połączoną z zadziwiającym wyrazem wielkiej, szlachetnej i pięknej natury«, upatrywał Korzeniowski »szczególniej w Sofoklesie« ([24]). Ze wszystkich zaś jego tragedyj najbardziej upodobał sobie *Edypa w Kolonie:* takby przynajmniej wynikało stąd, że nieco dłuższą wzmiankę tej tylko jednej tragedyi poświęcił ([25]), uwydatniającą jej religijny charakter.

Szukano genezy *Mnicha* w *Giaurze* Byrona ([26]). Jakoż jest niewątpliwie pewne podobieństwo pomiędzy tajemniczym kalajorem (zakonnikiem) greckim a tajemniczym mnichem polskim. Podobnie jak ów »kolajor ponury«, choć już

Sześć lat minęło, jak przybył w te strony,
Wszedł do klasztoru (czy światem znudzony,
Czy za grzech jaki pokutę odprawia),
Ale przed nikim grzechu nie objawia;
Nigdy on w ławkach podczas mszy nie siedzi,
Nie chodził ani razu do spowiedzi,

Ani się kłania przed Bogarodzicą,
Ani przed ołtarz idzie z kadzielnicą:
Dni całe siedzi zamknięty w ukryciu, —

tak i mnich w Osyaku, jak opowiada jeden z zakonników,

Już miesiąc prawie u nas przesiaduje,
Jeszcze w świątyni nie był, dotąd jeszcze
Nie zgiął kolana przed ołtarzem Pańskim;

nikomu »nie śmie piersi swych otworzyć«, przeciwnie ucieka od ludzi, »samotna chwila jest« mu »największem dobrem«, — podobnie jak niejednemu z pokłóconych ze światem bohaterów Byrona. Nie w poezyi Byrona jednakże szukać należy genezy pomysłu *Mnicha*, tylko w poezyi greckiej, mianowicie w tragedyi *Edyp w Kolonie*, która, mówiąc nawiasem, ukazała się w przekładzie polskim Tadeusza Eliaszewicza na rok przed *Mnichem*.

Na pierwszy rzut oka pomiędzy tymi dwoma utworami istnieją same różnice, w technice zarówno, jak w idei przewodniej, w tragizmie, w charakterach. Co do techniki, *Mnich* nie ma nic wspólnego z budową tragedyi starożytnej: dzieli się na akty, nie zachowuje jedności ani czasu, ani miejsca (chociaż nie pozwala sobie na nadmierne licencye romantyczne: akcya trwa tylko dwa dni i odbywa się w różnych miejscach tylko jednej okolicy); chór jest (kościelny), ale odgrywa zu-

pełnie inną rolę, jak u Sofoklesa. Idea *Mnicha* — obowiązek przebaczenia chrześcijańskiego choćby największym krzywdzicielom i zbrodniarzom — jest, rozumie się, tragedyi greckiej zupełnie obca. Tragizm jest także inny, w części przynajmniej: oprócz tragizmu nieszczęścia, wspólnego obu tragedyom, w *Mnichu* jest nadto tragizm świadomej i dobrowolnej winy i, co za tem idzie, tragizm wyrzutów sumienia i tragizm świadomej, dobrowolnej pokuty. Wyzwolenia z cierpień pragnie Edyp nie mniej od Bolesława, ale, kiedy Edyp czuje się, i słusznie, niewinnym, nie doznaje wyrzutów sumienia, bo wie, że nie on, tylko przeznaczenie, czy bogowie odpowiadają i za zabójstwo rodzonego ojca i za małżeństwo z rodzoną matką, że więc i cierpienia jego są niezasłużone: Bolesław, choć mówi raz, że są ludzie, na których czole »w chwili urodzenia szatan położył piętno swej własności«, a innym razem, że myślami jego »rzuca żelazna ręka przeznaczenia«, ma jednak jasną świadomość własnej winy i poczucie, że zasłużył na swój los:

.......Nie chcę się udawać
Lepszym, niż jestem, wartem swego losu.
. . . .
Przyjdzie głód blady, ręką swą żelazną
Ściśnie wnętrzności moje i mem ciałem
O te kamienie rzuci. I t o s ł u s z n i e!
Tu je z a k a r ę dziki wilk rozszarpie
I kruk kawałki jego poroznosi.
. . . .

Och! natura zna się
Na prawach swoich: biada, biada temu,
Kto jej majestat tak, jak ja, znieważył.

Dlatego to męczą go wyrzuty sumienia, którym położyć kres może tylko dobrowolna pokuta:

......zgryzota
Stępi swe ostrze na tym samym głazie,
Który pokutę kolanami zetrze.

A i charaktery bohaterów tragicznych są inne: dosyć powiedzieć, że, kiedy Edyp nie dopuszcza do swej duszy nawet myśli przebaczenia swym krzywdzicielom, Kreonowi i Polinikowi, a przeciwnie, pragnie zemsty nad nimi, Bolesław swemu krzywdzicielowi, Śreniawicie, ostatecznie przebacza (chociaż dopiero na rozkaz ducha św. Stanisława).

Dodajmy jeszcze, że, kiedy miejscem akcyi *Edypa w Kolonie* jest urocza okolica pod Atenami — gaj rozkoszny, w którym śpiewają słowiki, a kwitną narcyzy i szafrany, scenerya *Mnicha* jest ponura, przypominająca romantyczną scenerye *Manfreda;* miejscem akcyi przecie są także dzikie góry — Osyak w Karyntyi:

Tu kwiat nie wschodzi, w tych się skałach żaden
Ptak nie zagnieździ, zboże tu nie rośnie,
Ledwie mech nagie głazy przyodziewa
I smutne jodły w chmurach się zielenią.

Lecz obok tych wszystkich i innych jeszcze różnic pomiędzy *Mnichem* Korzeniowskiego a *Edypem w Kolonie* Sofoklesa znajdą się przy bliższem wejrzeniu podobieństwa, i to nie tylko w drobnych szczegółach, ale i w większych pomysłach oraz w sposobie rozwijania akcyi dramatycznej. Zważmy przedewszystkiem, że bohaterem jednej i drugiej tragedyi jest król, niegdyś szczęśliwy i potężny, a teraz tułacz i wygnaniec, igrzysko losu; jednego i drugiego za popełnioną zbrodnię wygnali z domu swoi: Edypa — Polinik i Kreon, niepomni dobrodziejstw i związków krwi, Bolesława — Władysław, także związków krwi niepomny i także niewdzięczny:

> ...... szczęście
> Starło w nim pamięć przysług i przyrzeczeń,
> Za dzielne wojsko polskie, co go niegdyś
> Na odebranym tronie posadziło.

Zresztą to podobieństwo między bohaterami tragicznymi nie może jeszcze naturalnie służyć za dowód wpływu *Edypa w Kolonie* na *Mnicha*, wytłomaczyć je bowiem można podobieństwem faktów historycznych, a raczej podań. Nie przywiązujemy także większej wagi do podobieństwa takich szczegółów, jak ten, że obydwaj tułacze nie bluźnią w nieszczęściu niebu i nawet nie narzekają na swój los (bo przecie i Edyp pomimo poczucia swej niewinności nie narzeka), albo ten,

że, jak Edypowi osładza życie tułackie Antygona, tak i Bolesław znajduje w Osyaku jedną litościwą duszę — w piersiach Adalberta, a choćby jeszcze i ten, że z obu wygnańców nędza i tułactwo nie starły piętna królewskości:

Bo krom kalectwa tego szlachetnyś na oko (27),

mówi do Edypa kolonejczyk, podobnie jak Przeor, patrząc na rysy Bolesława, na

Jego wspaniałe czoło, które marszczą
Ciężkie zgryzoty, jego chód i postać,

domyślił się, »iż to wielki i znakomity zbrodniarz«.

Są wszakże podobieństwa, sięgające głębiej. W obu tragedyach akcya zaczyna się, rozwija i kończy bardzo podobnie. W tragedyi Sofoklesa przychodzi do Kolonu Edyp, aby zaznać nakoniec spokoju i zakończyć nieszczęśliwy żywot; lecz mieszkańcy Attyki odmawiają mu przytułku: nie tylko każą mu opuścić święty gaj Eumenid, w którym nikomu ze śmiertelnych przebywać nie wolno, ale nadto, dowiedziawszy się, co to za zbrodniarz przyszedł do ich kraju, chcą go wypędzić z granic Attyki:

...z miejsc tych wynoś się i w świat szeroki
Znów z kraju mego żwawo skieruj kroki,
Ażeby jakiejś nowej winy brzemię
Przez ciebie na mą nie upadło ziemię.

I dopiero król Attyki, Tezeusz, pozwala mu zostać w Kolonie, zwłaszcza kiedy się dowiedział,

że nie przekleństwo, tylko błogosławieństwo przynosi z sobą krajowi tułacz:

Któż odepchnąłby wcale życzliwe nam chęci
Takiego męża, który wolny przystęp zawsze
Do gościnnego w domu moim ma ogniska
I który, od tych bogów błagając opieki,
Niemały zysk przynosi mnie i naszej ziemi.

Podobne wdrożenie akcyi mamy i w *Mnichu:* do Osyaku przybywa Bolesław, także aby tam zaznać spokoju i zakończyć życie; nie wyjawia nikomu, kto jest (i Edyp zrazu nie wyjawia), pomimo to jeden z zakonników, Wacław, domyślając się, że to jakiś zbrodniarz, napomyka Przeorowi, że najlepiej byłoby bramę klasztorną przed przybyszem zamknąć, na co się jednak Przeor nie zgadza, chociaż naturalnie z innych pobudek od tych, dla których Tezeusz nie wygania Edypa:

Tego nie uczynię!
Nacóż jesteśmy w tem zdziczałem miejscu?...
Tu jest granica życia, tu nas ręka
Wszechmocna karmi, byśmy nieszczęśliwym,
Gdy ich przygoda na te szczyty wpędzi,
Podali kawał chleba, udzielili
Dachu przeciwko wiatrom i przemocy...
Cokolwiek zrobił, niech zostanie! Dom nasz
Otworem stoi nawet dla występku,
Który się z niebem jedna...

Później dopiero, kiedy się od Śreniawity dowiedział, kto jest ów przybysz, woła z przerażeniem:

Na takie zbrodnie ziemia nie ma kary
I niebo łaski!...

— podobnie, jak przerażenie zdjęło przodownika chóru, kiedy się dowiedział, że ma przed sobą Edypa.

Akcya *Edypa w Kolonie* wchodzi na nowe tory dzięki przybyciu do Kolonu naprzód Ismeny, a potem Kreona i Polinika: podobnież akcyę w *Mnichu* posuwa przybycie do Osyaku Śreniawity; zbliżanie się jego, mówiąc nawiasem, widzą zdaleka Przeor i Adalbert, podobnie jak w *Edypie* i wogóle w tragedyi greckiej, osoby, będące na scenie, widzą zdaleka zbliżające się osoby nowe i zapowiadają ich przybycie. Od tych nowych osób dowiaduje się Edyp o wielu smutnych rzeczach, które się w jego ojczyźnie dzieją: tak i Bolesław o nieszczęściach ojczyzny dowiaduje się od Śreniawity.

Ale mniejsza o to. Ważniejszą jest rzeczą, że Śreniawita w *Mnichu* odgrywa rolę bardzo podobną do tej, jaką w *Edypie* odgrywają Kreon i Polinik. Ci dwaj przychodzą do Kolonu, aby zabrać z sobą do Teb Edypa, albowiem wyrocznia delficka orzekła, że od obecności Edypa w Tebach, żywego czy umarłego, będzie zależało szczęście tego miasta:

Żywego lub zgasłego ciebie poszukiwać
Tameczni ludzie muszą dla własnej całości;

jeżeli kości Edypa spoczną na obcej ziemi, przyniesie to Tebom nieszczęście: oto dlaczego z taką natarczywością nastają na Edypa Kreon i Polinik, żeby opuścił Attykę i wracał do Teb, skąd oni go sami wygnali. Lecz Edyp z oburzeniem odrzuca ich żądanie i gorzko im wyrzuca, że oni to są sprawcami jego niedoli tułackiej. »Zuchwalcze«, mówi do Kreona,

Przecz o to kusisz się i chcesz powtórnie w sidła
Mnie schwytać i tam sprawić srogie mi katusze?
Bo przedtem, kiedym bolał nad klęskami domu,
Że rozkosz byłoby mi sprawiło wygnanie,
Nie chciałeś do życzenia skłonić się łaskawie;
Lecz później, gdy ból srogi duszy się uśmierzył
I pobyt w domu słodkiem szczęściem być się zdawał,
Wypchnąłeś, wyrzuciłeś mię wtedy i wcale
Drogimi ci naówczas nie były krwi związki.
A teraz, kiedy widzisz, że bierze w opiekę
Gród ten i cały naród mnie, znów usiłujesz
Mnie porwać...
Tego się nie doczekasz, doczekasz się tego,
Że duch mój, jako wieczny kat, wśród was zamieszka.

Podobną odprawę daje Edyp i Polinikowi:

Ty, niegodziwcze, wtedy gdyś tron miał i berło
W Teb grodzie, kędy teraz brat twój je odzierżył,
Mnie, rodzonego ojca swego, sam wygnawszy,
Sprawiłeś, że ja, tułacz, takie mam odzienie,
Którego widok teraz do łez cię porusza...
...Ty mnie w tę niedolę wtrąciłeś, ty z kraju
Wypchnąłeś mię, z twej winy włócząc się po świecie,
U ludzi codziennego chleba żebrać muszę...

Ty idź, szkaradny człeku, we mnie nie masz ojca,
Ty, z niecnych najniecniejszy, ścigany tą klątwą,
Którą cię żegnam...
Rzucając taką klątwę, wzywam wraz na pomoc
Tartaru otchłań straszną, by cię pochłonęła;
Toż wzywam te boginie zemsty i Aresa,
Co wzniecił w waszych piersiach tak wściekłą niena-
[wiść!

W tragedyi Korzeniowskiego przychodzi do Bolesława Śreniawita; jak Polinik i Kreon odpowiadają w znacznej mierze za nieszczęścia Edypa, tak on w znacznej mierze odpowiada już nie tylko za niedolę tułacką Bolesława, ale także za jego zbrodnię, on to bowiem głównie zdemoralizował jego duszę; teraz przybywa do Osyaku i żąda od króla nie tego, aby się wraz z nim udał na wyprawę krzyżacką, ale czego innego — przebaczenia; kazała mu zaś szukać i przebłagać króla »wyższa siła, głos, który wyszedł z grobu, kiedy nad nim klęczał i płakał« - zupełnie tak samo, jak Kreonowi i Polinikowi szukać i przebłagać Edypa kazała siła wyższa — wyrocznia delficka. I podobnie jak Edyp ze zdziwieniem się dowiaduje, że, choć tułacz i wygnaniec, ma jednak w swojej mocy wielką rzecz — szczęście albo nieszczęście ojczystego miasta, które go tak skrzywdziło: tak i Bolesław, pomimo że czas jego przeminął, że »jest teraz niczem«, ma jednak w swojej mocy także wielką rzecz – zbawienie albo potępienie

duszy bliźniego, który był moralnym sprawcą jego zbrodni.

Jeszcześ potrzebny na tej ziemi, kiedy
W tej samej chwili ty sam, panie, możesz
Wykonać dobrą sprawę.

Bolesław zrazu nie chce tej dobrej sprawy wykonać, nie umie się zdobyć na przebaczenie i wybucha nie mniejszem oburzeniem na Śreniawitę, jak Edyp na Kreona i Polinika:

Precz stąd, Judaszu! Oddal się, nie całuj!
Precz — jeśli nie chcesz, abyś z tego miejsca
Nigdy nie powstał!...
Czyjaż mi, przebóg, ręka pokazała
Te chytre wdzięki, co mię osidliły?
Czyj ślizki język wmówił we mnie miłość,
Zatlił w mych żyłach pozór krwi gorącej?
Kto na rozpusty przepaścistej drodze
Krok mój postawił? Któż to był? odpowiedz!...
. . . .
Krętym manowcem sztuki twej zbłąkany,
Tam iść musiałem, gdzie mię nić twa wiodła.
Byłeś wymownym, gdyś mym żądzom wtórzył,
Lecz rzekłżeś słowo, by mój gniew potłumić?
Wstrzymałżeś rękę, gdy szalonem cięciem
Świętego męża głowę rozbić miała?
. . . .
Niechaj wam piekło wieńcem swym nagrodzi!

Tylko że ostatecznie Bolesław przebacza swemu krzywdzicielowi, — inaczej, jak Edyp.

I wreszcie — podobieństwo zakończenia: w obu

tragedyach katastrofę sprowadzają siły nadprzyrodzone. W *Mnichu*, kiedy Bolesław już przebaczył Śreniawicie, duch św. Stanisława woła: »Idź za mną«; »wychodzą, duch naprzód, Bolesław za nim«; poczem wchodzą do kościoła i postępują ku ołtarzowi, na którego progu zatrzymuje się Bolesław: »Gdzie mię prowadzisz? dalej nie postąpię!« »Zbliż się tu«, woła duch, wstępując na stopnie. Bolesław wstępuje za nim, klęka, modli się, poczem »upada bez życia twarzą na stopnie ołtarza«. Dopatrywano się w tej scenie wpływu Szekspira, mianowicie *Hamleta*: ale czy nie przypomina ona raczej opowiadania sługi o ostatnich chwilach Edypa? I ten usłyszał głos jakiegoś boga: »Chodź, wołam cię, Edypie«; za tym głosem poszedł i »zszedł ze świata sposobem cudownym«. I, jak Antygona na pytanie przodownika chóru, czy Edyp umarł, odpowiada:

Tak, — śmiercią, jakąbyś w udziale
Mieć życzył sobie,

tak Przeor, kiedy Adalbert stwierdził śmierć Bolesława, mówi:

I lepiej nie mógł skończyć. Wielki Boże,
Daj mi śmierć taką i w podobnej chwili!

Czy te wszystkie podobieństwa pomiędzy *Mnichem* Korzeniowskiego a *Edypem w Kolonie* Sofoklesa dadzą się wytłomaczyć tem, że obaj poeci obrali sobie podobny temat, którym są ostatnie

chwile króla-wygnańca? Zdaje się, że nie. Podobieństwa te budzą raczej podejrzenie, że w genezie *Mnicha* ważną i bezpośrednią rolę odegrał *Edyp w Kolonie*, i to nie tylko w genezie niektórych szczegółów wykonania pomysłu, ale także w genezie samego pomysłu: prawdopodobnie tragedya Sofoklesa o losach wygnanego z Teb Edypa tak uderzyła wyobraźnię Korzeniowskiego swojem podobieństwem do tragedyi losów wygnanego z Krakowa Bolesława, że obrał je sobie za temat do swej tragedyi »romantycznej«, na której też grecka tragedya »heroiczna« mocne wycisnęła piętno.

Nie odosobnione to zjawisko w historyi dramatu polskiego: w wieku XVI myśl napisania *Czystego Józefa* przyszła Szymonowiczowi do głowy przy lekturze *Hipolita* Eurypidesa. Tylko że, kiedy Szymonowicz trzymał się swego wzoru tak ściśle, a tu i owdzie tak nawet niewolniczo, że był tylko przetwórcą, a tu i owdzie nawet tylko tłomaczem, Korzeniowskiemu wyrządziłoby się krzywdę, gdyby się go już nie tłomaczem (o tem nawet mowy być nie może), ale choćby tylko przetwórcą, nazwało, ufał on bowiem własnej wyobraźni bez porównania więcej, aniżeli Szymonowicz. Czy ta ufność nie była czasem nadto śmiała, to inna sprawa. W każdym razie przyznać trzeba, że *Mnich* zawdzięcza Edypowi w Kolonie dużo mniej, niż *Grażyna* — *Iliadzie*. Szkoda tylko, że

i Korzeniowski zawdzięcza Sofoklesowi dużo mniej, niż Mickiewicz Homerowi: Sofokles, gdyby zmartwychwstał i czytał *Mnicha*, nie poznałby w Korzeniowskim swego naśladowcy, a gdyby nawet poznał, toby z pewnością nie był z niego dumny.

PRZYPISKI

(1) *Bibl. Warsz.*, 1877, II, str. 125.

(2) Tak, zamiast Feniksa (Nestor nie chodził w poselstwie do Achillesa).

(3) *Młodość Mickiewicza* II, 130.

(4) Przedmowa do *Grażyny* w *Arcydziełach polskich i obcych pisarzy.*

(5) Chmielowski upatruje wpływ wzorów klasycznych, »szczególniej rzymskich«, w długich mowach Litawora i Rymwida (*Adam Mickiewicz*, wydanie trzecie, I, 249). Zdaniem Kallenbacha »w *Grażynie* mamy kilka ustępów, jakby tłomaczonych z *Iliady*« (*Adam Mickiewicz* I, 112); Bruchnalski zaznacza »cechę olimpijskiego spokoju i trzeźwą, iście klasyczną, przedmiotowość« oraz »szeroką retoryczność dyalogów«. (Wstęp do *Grażyny* w trzecim tomie *Pism Mickiewicza,* wyd. Tow. Lit. im. Mick. we Lwowie); cb. także objaśnienia Gallego do *Grażyny*, w *Książkach dla wszystkich*, nr. 229, str. 54—57.

(6) IX, 330 nast.: »Łupy zdobyłem bogate, nieprzeliczone; wszystkie uwiozłem i mężów dowódcy, Agamemnonowi, wszystkie oddałem do rąk; przyjął, część porozdawał, a resztę sobie przywłaszczył; dał bohaterom atoli nagrody i mężom naczelnym«. (Wszystkie cytaty z *Iliady* — w przekładzie St. Mleczki).

(7) Wojciechowski, j. w.

(8) Por. *Iliada*, XXIII, 110 nast. z wierszami *Grażyny*. »Tymczasem w fosę, między gęste krzewie« nast.; rozmiary stosu podaje i Homer (»sto stóp długi i tyleż szeroki«) i Mickiewicz (»dwudziestem sążni długi i szeroki«).

(9) Por. *Iliada* XXIII, 128 nast. z wierszami *Grażyny*: »Przecież i trąba ozwała się z wieży« nast.

(10) W *Iliadzie* — owce, woły, konie, psy, »dzielnych dwunastu synów trojańskich, pozabijanych żelazem«; w *Grażynie* — komtur »na dzielnym rumaku«. W powieści litewskiej na stos rzuca się i Litawor; Achilles nieprędko jeszcze spocznie tuż obok Patroklosa (XXIII, 126), ale i teraz już z »siebie ofiary dokona...: tuż koło stosu stanąwszy, na głowie włosy obcina płowe,... do rąk przyjaciela miłego kędziory wetknął« (XXIII, 140 nast.).

(11) *Hist. lit. pol.*, wyd. pierwsze, tom III, str. 161.

(12) Krytyka już dawno, i całkiem słusznie, wytykała *Grażynie* pewną niejasność, ,a nawet wręcz niekonsekwencyę w budowie, czyli raczej w rozwinięciu wątka powieściowego, co najlepiej uwydatnił Nehring (w *Studyach literackich*): sam Mickiewicz przyznał przecie w *Epilogu wydawcy*, że »w żmudnem zaplątaniu gdy wątku nie schwyta, podrażniona ciekawość gniewa się niesyta, zaco książę sam został, a wyprawił żonę« itd. Otóż ta niejasność płynie właśnie stąd, że Mickiewicz, wziąwszy gotowy wątek powieściowy z *Iliady*, nie umiał go należycie zestroić z innymi (niedarmo skarżył się, pisząc *Grażynę*, na niechętną Minerwę); idzie tu głównie o odprawę posłów krzyżackich: kiedy Achilles, pożegnawszy Ajaksa i Odysseusza, kładzie się najspokojniej spać około pięknej Dyomedei, jest to zupełnie zrozumiałe; ale, kiedy Litawor, nie przyjąwszy posłów krzyżackich i odprawiwszy

z niczem Grażynę, zapomina o nieuniknionych następstwach tego kroku i zasypia »na oboje ucho«, — tego ani rusz zrozumieć niepodobna.

(13) I, 274—5.

(14) XI, 765 nast.

(15) Chlebowski, *Ateneum*, 1885, III, 40.

(16) Tamże.

(17) *Bibl. Warsz.* r. 1876, I, 234.

(18) *Józef Korzeniowski* (Petersburg, 1898), str. 31

(19) Że taka była w samej rzeczy intencya Korzeniowskiego, o tem świadczą niezbicie te słowa Przeora:

Świat go odrzucił, ludzki sąd obwinił:
Bóg dla grzesznika, co swej łaski dożył,
Groby otworzył
I przyzwał do swego łona.

(20) *Ze studyów nad literaturą polską*, str. 572.

(21) Za Mochnackim powtarzano ten zarzut we współczesnych recenzyach. Ob. Bańkowski *Korzeniowski i Mochnacki (Przegląd Narodowy*, 1913, nr. 10—11, str. 490 nast.).

(22) *Kurs poezyi*. Warszawa, 1839, str. 218—9.

(23) Str. 213—4.

(24) Str. 216.

(25) Str. 217—8.

(26) Rzążewski, j. w.; Windakiewicz, *Walter Scott i lord Byron w odniesieniu do polskiej poezyi romantycznej*, 134.

(27) Przekład Węclewskiego.

ODCZYT O MICKIEWICZU

(wygłoszony we Lwowie r. 1916)

Gdyby nas zapytano, kto jest największym poetą polskim, to prawdopodobnie odpowiedzi brzmiałyby różnie: jedniby się oświadczyli za Mickiewiczem, inni za Słowackim, a może jeszcze inni za Krasińskim. Na pytanie jednak, kto z naszych wielkich poetów był największym i najbardziej typowym romantykiem, można być prawie pewnym, że odpowiedź, uzyskana ogromną większością głosów, brzmiałaby: Słowacki. I taka odpowiedź byłaby zjawiskiem zupełnie zrozumiałem, jeśli się zważy, co się u nas pospolicie przez romantyzm pojmuje. Ze wszystkich poetów polskich Słowacki miał najbujniejszą i najlotniejszą fantazyę, na której skrzydłach uciekał z ziemi i wznosił się w nadobłoczne sfery: i tam, dopiero tam, znajdował nie tylko spokój i szczęście, ale wogóle sens i wartość życia: dlatego to jego poezya tak mało ma w sobie ziemskiego, dlatego to tak bardzo dusze nasze rozmarza, tak daleko je trzyma od ziemi i jej pyłu. Tymczasem poe-

zya Mickiewicza posiada najczęściej, przynajmniej w mniemaniu ogółu, pierwiastek bardziej ziemski; jeśli oderwie od ziemi duszę, to poto, żeby jej niebawem o niej przypomnieć. *Król Duch* i *Pan Tadeusz* — oto w mniemaniu ogółu dwa bieguny poezyi.

I nie ulega żadnej wątpliwości, że w tym popularnym poglądzie na charakter poezyi dwóch największych poetów naszych jest dużo nie tylko słuszności, ale i trafnego zrozumienia, czy odczucia, jednej z dwóch głównych różnic pomiędzy temi dwiema poezyami, — nie tej różnicy, którą tak głęboko zrozumiał i ujął Krasiński, określając poezyę Mickiewicza, jako dośrodkową, a Słowackiego, jako odśrodkową, tylko tej, że, kiedy Słowacki najczęściej, jeżeli nie zawsze, tonął w »otchłań marzenia«, kiedy wyobraźnią ulatywał

Za okresy widzenia, za wzroku przedmioty,

kiedy nadewszystko lubił patrzeć

w niewidziane oczyma obrazy:

to Mickiewicz

Nigdy od krain myśli nie odłamał życia,
Sprzągł razem i powiązał dwa niezgodne światy.

Otóż w mniemaniu ogółu nie ten jest romantykiem *par excellence*, kto nie odrywa myśli od

życia, kto wiąże z sobą dwa niezgodne światy, prawdziwy i wymarzony, tylko właśnie ten, kto myśl od życia odrywa i buduje sobie świat nowy, własny, kto z ziemią bierze rozbrat. Oto dlaczego Słowacki uchodzi za największego ze wszystkich romantyków polskich.

Tymczasem romantyzm w swoich pierwotnych źródłach historycznych, w swojej najgłębszej istocie, wcale nie jest oderwaniem się od życia, ale przeciwnie jest nawrotem do życia, ku jego najpotężniejszym sprężynom, jest protestem, czynnym protestem, całokształtu życia duchowego przeciwko jego okaleczaniu, przeciwko despotycznemu władztwu rozumu nad irracyonalnymi pierwiastkami duszy, protestem, nie usuwającym rozumu od pracy nad budową życia, ale upominającym się o prawo udziału w tej budowie także dla innych władz duszy. Największym czynem romantyzmu była walka o pełnię i wolność życia duchowego, które się nie da na długo wtłoczyć w żaden schemat apryoryczny, wszystko jedno, czy wytworzony przez myśl, czy przez uczucie, czy przez fantazyę, — walka z wszelkiego rodzaju martwemi prawdami dla wywalczenia zwycięstwa prawdzie żywej, tj. tej prawdzie, że największem prawem życia, rozstrzygającem o jego kierunku, jest samo życie, niezmienne wprawdzie w swojej istocie, lecz wiecznie płynące, zmienne nie tylko w swoich widomych objawach, ale także ideałach. Tak,

bo tylko niektóre ideały mają wartość nieśmiertelną, niektóre tylko są (jak się wyraził Rudolf Eucken) prawdami nadhistorycznemi: inne są prawdami już tylko historycznemi, to znaczy zmiennemi.

Jeżeli tak będziemy pojmowali romantyzm, to na pytanie, kto z pośród wielkich budowników duchowego życia polskiego w XIX wieku był największym romantykiem, kto dokonał największego czynu romantycznego, odpowiedź może być tylko jedna: Mickiewicz! Gwiazdą przewodnią życia zarówno, jak poezyi, była mu zawsze żywa prawda, walka o jej zwycięstwo z prawdami martwemi. I w tej to walce właśnie »sprzągł razem i powiązał dwa niezgodne światy«, świat rzeczywistości ze światem idealnym. Mocno, jak dąb w ziemię, wrósł Mickiewicz w rzeczywistość; ona mu była nie tylko areną, ale i fundamentem, działalności, i, jak mityczny Anteusz, silny był tylko wtedy, kiedy się na tym fundamencie opierał: ale jednocześnie nie tracił z oczu ideału, tylko że, inaczej, jak to tak często bywa, jego umiłowanie nie odrywało go od rzeczywistości; on wśród niej pozostawał, aby ją na jego wyżyny dźwignąć i tem ją uszczęśliwić.

W takiej organizacyi duchowej Mickiewicza, w genialnej umiejętności, czy też jakiejś błogosławionej konieczności, sprzęgania z sobą dwóch światów ma swoje źródło, częściowo przynajmniej,

ła wyjątkowa rola, jaką ten człowiek odgrywa w historyi nie tylko literatury polskiej, ale wogóle duchowego życia polskiego: ani jeden z wielkich poetów naszych nie jest w tym stopniu, co on, poetą narodowym. Dlaczego? Wielkim poetą narodowym jest nie ten, co się wzniesie ponad teren duchowy swojego narodu na niebotyczne wyżyny i stamtąd roztacza przed nim wzniosłe ideały: ideał, jeżeli nie ma organicznej łączności z rzeczywistością, jeżeli nie z niej jest rodem, jeżeli nie ma ścisłego związku z przeszłem i teraźniejszem życiem narodu, nigdy do jego duszy mocno, a nadewszystko skutecznie, nie przemówi. Otóż Mickiewicz był ze swego narodu kość z kości i krew z krwi, i powiedział szczerą prawdę, kiedy wołał do Boga:

Teraz duszą jam w moją ojczyznę wcielony,
Ciałem połknąłem jej duszę;

był z życiem narodu tak mocno związany, jak żaden inny poeta, nie wyłączając Słowackiego ani Krasińskiego: bo ci obydwaj nieraz tak wysoko wznosili się ponad rzeczywisty poziom życia i duszy narodu, że tracili z niemi ścisły związek, co więcej, czasami uciekali od nich, czasami miłość ojczyzny w ich sercach była miłością ojczyzny nie rzeczywistej, tylko wymarzonej, lepszej od rzeczywistej; a dla ojczyzny rzeczywistej gościły czasem w ich sercu niechęć i żal. Z wielkich poetów

jeden jedyny Mickiewicz, chociaż się także czuł od swego narodu wyższym (co z taką pięknością i z taką miłością przemówiło w *Panu Tadeuszu*, jako humor) i chociaż pragnął go dźwignąć na wyżyny ponad wszystkie narody świata, kochał go takim, jakim był. On jest jednym jedynym, o którym wolno powiedzieć, że kochał swój naród, jak matka, to znaczy jak ta jedyna, ta dziwna na bożym świecie istota, która posiada tę wielką sztukę, a raczej takie błogosławione serce, że tem więcej kocha swoje dziecko, im ono jest nie tylko nieszczęśliwsze, ale i gorsze. On jeden jedyny z poetów był, żeby użyć jego własnej terminologii, człowiekiem - Polakiem wiecznym, bo wchłonął w swą duszę wszystkie pierwiastki tradycyi narodowej i ogarnął miłośnie całą teraźniejszość narodu; i z nich dopiero, z przeszłości i teraźniejszości, chciał, podnosząc je ku ideałowi, budować przyszłość.

Kiedy znakomity rzeźbiarz francuski w swoim projekcie pomnika paryskiego dla Mickiewicza dawał mu w jedną rękę, podniesioną do góry, pochodnię płonącą, to chciał z pewnością wyobrazić ten ogień niebieski, który się palił w sercu Mickiewicza, to niebieskie światło ideału, które on, jako poeta i wieszcz, rozpalał przed swoim narodem, żeby nie błądził. Lecz kiedy mu w drugą rękę dawał kostur pielgrzymi, co chciał wyobrazić? czy to, że Mickiewicz był rzeczywiście piel-

grzymem, że się tułał po obcej ziemi? Może, ale i to możebne — i w takim razie ten pomnik, który oby stanął kiedyś w Paryżu, byłby nie tylko pięknym, ale i prawdziwym symbolem życia i poezyi Mickiewicza — że kostur oznacza, iż Mickiewicz stał twardo na ziemi, wśród swego narodu, nie chcąc się od niego oddalać; a jeśli się oddalał i wznosił na wyżyny, to nie poto, żeby z nich na swój naród z dumą i pogardą spoglądać, ale żeby go na nie siłą swego kochającego serca wciągnąć.

Bo słuchajmy i zważmy u siebie,
Że według bożego rozkazu
Kto nie dotknął ziemi ni razu,
Ten nigdy nie może być w niebie.

Jak każda myśl w poezyi Mickiewicza, tak i ta jest jego własnem głębokiem przeżyciem uczuciowem, głosem nie tylko jego rozumu, ale i serca; i rozum i serce mówiły mu, że niema nieba bez ziemi, ideału bez rzeczywistości, że zadaniem człowieka jest nie uciekać z ziemi do nieba tylko na ziemi budować niebo, Królestwo Boże, a zadaniem poety jest nie bujać sobie w sferze ideału, tylko go znieść z nieba na ziemię i pokazać ludziom. Oto filozofia życia zarówno, jak poezyi, Mickiewicza. I nigdy jeszcze przedtem i już nigdy potem w Polsce nie było doskonalszej jedności, wspanialszej harmonii wielkiej poezyi z wielkiem życiem. Słowacki — któż o tem wątpi? — był wielkim poetą, ale

wielkim człowiekiem nie nazwali go nawet jego najwięksi wielbiciele. Krasińskiego także nie.

Historycy literatury, jak za granicą, tak i u nas, w swej dbałości o możliwie dokładne życiorysy wielkich poetów nieraz wpadają w przesadę, w zbyteczną drobiazgowość, wyciągając na jaw takie nieraz szczegóły, które (mniejsza, że nie ciekawe) są zupełnie niepotrzebne do wyjaśnienia twórczości. Często poeci wychodzą na tem źle, mianowicie, jako ludzie; często okazuje się, że, jak sobie doskonale zdawał z tego sprawę Krasiński, strumień piękności płynął wprawdzie przez nich, ale oni sami nie byli pięknością. I nieraz, kiedy się czyta biografie znakomitych poetów, przychodzi na pamięć dowcipna ironia Heinego, że się nam gwiazdy na niebie dlatego tylko wydają tak pięknemi i świetnemi, że jesteśmy od nich daleko i że nie znamy ich życia prywatnego; bo, gdybyśmy je znali, toby się okazało, że są gwiazdy, które kłamią i żebrzą, które się całują i wzajemnie zdradzają, które schlebiają nie tylko wrogom, ale, co jest jeszcze wstrętniejsze, także przyjaciołom.

Lecz Mickiewicz należy do wyjątków: jego gwiazda, im jest nas bliżej, tem świetniejszy ma blask.

*

*   *

Już w młodości duch jego poleciał na wyżyny. A kiedy swojem orlem okiem i pałającem miło-

ścią sercem spojrzał z wyżyn na ziemię, cóż na niej ujrzał?

Obszar gnuśności, zalany odmętem,

odmętem samolubstwa. Lecz ten widok nie zniechęcił do ziemi młodocianej duszy, ale przeciwnie dodał mocy i hartu jej skrzydłom, na których będzie raz po raz zlatywała na ziemię, aby ją dźwigać na własne wyżyny.

Nic znamienniejszego dla historyi młodocianego ducha Mickiewicza, jak *Oda do młodości:* ta pierwsza jego wielka poezya jest wprawdzie pieśnią miłości, ale — inaczej, jak pierwsze pieśni innych poetów — miłości nie ukochanej kobiety i nawet nie własnego narodu, tylko całego świata. Głęboko i raz na zawsze zapadł mu w serce ideał humanitarny XVIII stulecia, który kochać i czcić nauczyli go jego wychowawcy wileńscy, ludzie wieku oświecenia: wziął od nich ideał, nie wziął ich intellektualizmu, któremu się już w młodości przeciwstawił — »czuciem i wiarą«.

Na razie kazała mu o tym ideale zapomnieć miłość »romantyczna«. Zdawało mu się, że ta miłość to cały sens jego życia, że sam Bóg musi i powinien dać mu w niej szczęście, inaczej bowiem pogwałciłby swoje własne prawo odwieczne:

Ten sam Bóg stworzył miłość, który stworzył wdzięki!
On dusze obie łańcuchem uroku
Powiązał na wieki z sobą!

Omylił się Mickiewicz: łańcuch uroku nie był wieczny, łańcuch pękł. Przyszło rozczarowanie, zniechęcenie, rozpacz, a z nią samobójcza pokusa. Lecz nawet wśród rozpaczy nie posunął się do bluźnierstwa, jak tylu innych romantyków, i będzie miał później zupełne prawo świadczyć sobie przed Bogiem:

Jam cierpiał, kochał, w mękach i miłości wzrosłem.
Kiedyś mnie wydarł osobiste szczęście,
Na własnej piersi ja skrwawiłem pięście
Przeciw niebu ich nie wzniosłem.

Przeciw niebu wzniesie pięści dopiero później, — kiedy nie za siebie, tylko za cały naród będzie cierpiał.

Zawiedziona miłość nie wyziębiła jego serca, nie zgasiła gwiazdy jego ducha; na chwilę tylko serce stało się zimne, na chwilę tylko gwiazda ducha zbladła. A co je na nowo rozżarzyło? co ją na nowo rozjaśniło? To, co dusze małe zniża i łamie, wielkie — podnosi i prostuje: nowe nieszczęście — więzienie.

Przedtem jeszcze, jak o tem wymownie świadczy czwarta część *Dziadów*, zrozumiał Mickiewicz, że nie świat dla człowieka, tylko człowiek jest dla świata, że nie wolno szukać szczęścia w domu, kiedy go niema w ojczyźnie. Umarł Gustaw, narodził się Konrad, — jeszcze nie ten Konrad, który, zbolały nieszczęściem ojczyzny, przepotężny natchnieniem, rozszalały pychą, wyzwie na bój

śmiertelny Boga, ale dopiero ten Konrad, który poprzysiągł sobie

zemstę na wroga
Z Bogiem — i choćby mimo Boga,

ten, który dla wykonania swego ślubu porzuca nie tylko Aldonę, ale i — własne sumienie. Albo raczej chciał tylko Mickiewicz porzucić sumienie i — nie mógł, bo go ono opuścić nie chciało. Tragiczny konflikt miłości ojczyzny z sumieniem, ze zmysłem moralnym, z ideałem humanitarnym — to najgłębsza treść najlepszej cząstki duszy Mickiewicza podczas jego pobytu w Rosyi.

Znam ja was! Każda piosnka Wajdeloty
Nieszczęście wróży, jak nocnych psów wycie:
Mordy, pożogi wy śpiewać lubicie,
Nam zostawiacie — chwałę i zgryzoty...
Jeszcze w kolebce wasza pieśń zdradziecka
Nakształt gadziny obwija pierś dziecka
I wlewa w duszę najsroższe trucizny:
Głupią chęć sławy i miłość ojczyzny.

Miłość ojczyzny nazywa trucizną — on, Mickiewicz?... Tak, albowiem rozumiał, że i taka świętość, jak miłość ojczyzny, kłócić się może z inną świętością, z ideałem moralności chrześcijańskiej, że może zatruwać dusze jadem nienawiści i zemsty. Lecz ta świadomość nie uwięziła zdrowej i silnej duszy Mickiewicza w pętach idei, martwej prawdy, nie uwikłała jej w zdradne sidła doktryny o cichej, biernej ofierze; jak przy-

stało na romantyka, martwą prawdę zmogła prawda życia, ideę życia zwyciężyło życie, wątpliwości rozwiązała wola: Konrad zdradza i wyzwala ojczyznę. A Mickiewicz jego zdrady nie apoteozuje, ale też wcale jej nie potępia, bo wie, że bywają tak straszne chwile dziejowe, w których

jedyna broń niewolników jest zdrada,

i że odpowiedzialność za nią, za upodlenie dusz, które jest najstraszniejszym ze wszystkich skutków niewoli, ponoszą nie ci, co w niej jęczą, tylko ci, co ich w nią wtrącają. Co nie przeszkadza, że, kiedy Konrad zdradził i celu swego dopiął, nie przestaje go dręczyć sumienie: i w tem właśnie wielkość duszy Mickiewicza.

A teraz konflikt inny, który się odbył w jego duszy także podczas pobytu w Rosyi, konflikt pomiędzy rzeczywistością jego własnego życia a jego ideałem. »Nie było dotąd przykładu — powie później Mickiewicz, już pod wpływem Towiańskiego — aby czyn ziemski był przedsięwzięty i prowadzony stosownie do tonu«. Otóż czyny ziemskie Mickiewicza podczas jego pobytu w Rosyi nie były prowadzone stosownie do tego wysokiego tonu, na który świadomym wysiłkiem woli i miłością ojczyzny nastroił swoją duszę w celi bazyliańskiej: w Odessie, jak to sam otwarcie wyznaje, prowadził życie »oryentalne«, i jego Anioł-stróż będzie mu za to później czynił gorzkie wyrzuty:

Jam ci przyszłe szczęście głosił,
Na mych rękach w niebo nosił
A tyś słyszał niebios dźwięki,
Jako pijanych uczt piosenki.

Na szczęście sumienie nie zasnęło, odzywało się raz po raz, póki wreszcie nie odniosło zwycięstwa — w nowem postanowieniu:

Lećmy! Szczęściem zostały pióra do powrotu,
Lećmy i nigdy odtąd nie zniżajmy lotu!

I tak będzie już zawsze, — do samej śmierci będą mu po każdym upadku zostawały pióra do powrotu, a nawet po każdym upadku będą mu wyrastały pióra nowe, na których lot będzie coraz wyższy. Już teraz zaczął się lot wspaniały, którego symbolem poetycznym jest *Farys:*

Myśl moja ostrzem leci w otchłanie błękitu,
Wyżej, wyżej i wyżej, aż do niebios szczytu.

Zbliżała się już chwila, kiedy lot będzie jeszcze śmielszy, jeszcze wyższy, kiedy zapragnie Mickiewicz, »jak duch, zrzucić ciało« i »wylecieć z planet i gwiazd kołowrotu«. Skrzydła zaś do tego lotu wyrosną mu już za granicą; jednem z nich będzie wiara romantyczna w cudotwórczą potęgę poezyi, a drugiem miłość ojczyzny, spotęgowana jej nieszczęściem.

Ale przedtem jeszcze dokonało się w duszy Mickiewicza odrodzenie religijne.

Podczas pobytu w Rosyi żywe uczucie religijne

Mickiewicza nie zgasło wprawdzie, ale osłabło: w Rzymie buchnęło silniejszym jeszcze płomieniem, aniżeli dawniej, a podsyciła go świadoma i dobrowolna ofiara rozumu, jakiej się gwałtownie domagały: »czucię i wiara«:

Rozumie ludzki, tyś mały przed Panem!
. . . .
Twa fala nigdy ku niebu nie zbliża!
. . . .
A promień wiary, który niebo wznieca,
Topi twe krople, zapala twe gromy
I twe pogodne zwierciadło oświeca —
Ach! ty bez wiary byłbyś niewidomy.

Lecz to pogodne zwierciadło duszy Mickiewicza znowu się zasępiać i mroczyć zaczęło, bo oświecającą ją wiarę nagle zdruzgotał piorun 31 roku. A rozum-kusiciel jął pytać: »Jakto? jest Bóg, który kocha? a czemuż to się stało?« I teraz to urodził się ten Konrad, który, widząc, co się dzieje na świecie, a nie mogąc pojąć, jak się to wszystko może zgodzić z jego i jego ojców wiarą w Boga, jako Miłość, wyzwał na bój już nie wroga, ale Boga, wzniósł się — na skrzydłach wiary w potęgę swojej własnej poezyi i miłości ojczyzny — tam, »gdzie graniczą Stwórca i natura«, żeby błagać Boga o rząd dusz polskich. A gdy w odpowiedzi usłyszał milczenie, wyrwał mu się z piersi, miłością milionów i cierpieniem milionów brzemiennej, okrzyk, a raczej krzyk okropny:

Kłamca, kto Ciebie nazywał miłością!

A kiedy tak krzyczał, wówczas był naprawdę Milionem, albowiem

...ta miłość moja na świecie,
Ta miłość nie na jednym spoczęła człowieku,
Jak owad na róży kwiecie,
Nie na jednej rodzinie, nie na jednym wieku:
Ja kocham cały naród! Objąłem w ramiona
Wszystkie przeszłe i przyszłe jego pokolenia,
Przycisnąłem tu, do łona,
Jak przyjaciel, kochanek, małżonek, jak ojciec.

Lecz po tym wybuchu rozpaczy nastąpił akt skruchy i pokory, a w tym akcie odzyskał Mickiewicz chwilowo straconą wiarę w Boga, jako Miłość. I teraz zlała się ta wiara w najdoskonalszą harmonię z miłością ojczyzny: uwierzył Mickiewicz, że Bóg wie, co robi, że przeznaczył naród polski do tego, aby zaśpiewał pieśń szczęśliwą całej ludzkości; i uwierzył, że tę pieśń naród polski zaśpiewa, o ile tylko, zanim jeszcze wybuchnie »wojna powszechna za wolność ludów«, będzie powiększał i polepszał własne dusze.

A ta mocna wiara w świetlaną przyszłość narodu, który nie tylko siebie, ale i ludzkość uszczęśliwi, wspaniała harmonia zarówno pomiędzy uczuciem religijnem a patryotycznem, jak pomiędzy miłością własnego narodu a miłością ludzkości, oraz coraz mocniej i głębiej wrastające w duszę przeświadczenie o najwyższości ideału ety-

cznego: oto potężne współczynniki dojrzewania geniuszu poezyi, który też dopiero teraz doszedł do swego zenitu. Teraz dopiero Mickiewicz wyśpiewał tę swoją pieśń nad pieśniami, o której śmiało można powiedzieć, że w niej Bóg i człowiek, niebo i ziemia, ideał i rzeczywistość, miłość ojczyzny i miłość człowieka, natchnienie i sztuka, tworzą tak cudowną harmonię, na jaką prócz Mickiewicza nie zdobył się od czasów Dantego ani jeden poeta całego świata.

Jeżeli jednak historya literatury polskiej nie zna piękniejszej pieśni od *Pana Tadeusza*, to historya życia wielkich Polaków zna jedną pieśń, jeszcze piękniejszą, a tą pieśnią jest życie Mickiewicza po wyśpiewaniu pieśni królewskiej. Poeta zamilkł, ale człowiek wznosił się coraz wyżej, stwierdzając czynem własną naukę o powiększaniu i polepszaniu duszy, — zwłaszcza od czasu kiedy dusza jego dzięki temu geniuszowi religijnemu, którym był Towiański, doznała potężnego wstrząśnienia religijnego i jeszcze silniej, niż dawniej, uwierzyła, że największą wartością życia jest moralność chrześcijańska. »Bóg czuwa nad światem i zakreślił człowiekowi drogę, z której on bez szkody i cierpienia zboczyć nie może; ma człowiek wolę skrócić swą podróż albo ją przedłużyć, wolno mu, jeśli się podoba, całe wieki błądzić po manowcach, ale, narobiwszy kręgów, musi wrócić do punktu, z którego opuścił drogę pra-

wdziwą«: te własne słowa Mickiewicza najlepiej ujmują najistotniejszą treść jego *Prelekcyj paryskich* od czasu poznania Towiańskiego; to już nie historya literatury, to wspaniała nauka życia, to szukanie i znalezienie owego punktu, do którego człowiek, narobiwszy kręgów, musi wrócić. A co jest tym punktem? Jezus Chrystus, realizacya jego nauki w życiu prywatnem zarówno, jak publicznem, realizacya c z y n n a, bo

W słowach tylko chęć widzim, w działaniu potęgę:
Trudniej dzień dobrze przeżyć, niż napisać księgę.

A słowa te nie były w życiu Mickiewicza pustym dźwiękiem, były prawdą nie martwą, tylko żywą, za słowami poszły czyny: jego praca w Paryżu, jego podróż do Rzymu, jego rozmowa z Piusem IX, jego legion, jego podróż do Turcyi i wreszcie — jego śmierć. Tak, i śmierć Mickiewicza była czynem, bo śmiercią bojownika za świętą sprawę. On w młodych latach jeszcze

na sztandarach, jak pies, się położył,

całe życie pod nimi walczył, przy nich umarł. A tych sztandarów były dwa: jeden z Orłem białym i Pogonią, a drugi — z Krzyżem.

Na białym płaszczu Mickiewicza, jak ślicznie powiedział Świętochowski, niema plam: jest tylko co najwyżej pył ziemi, od którego ani jeden z jej synów nie jest wolny.

To też my wszyscy, my, ludzie pospolici, zwyczajni, którzy w porównaniu z herosami ludzkości jesteśmy zawsze i zawsze tylko dziećmi, my mamy prawo i obowiązek uchylić czoła przed takim herosem, jak Mickiewicz; on umiał to, czego my nie umiemy: nastrajać swą duszę na ton wysoki i do tego tonu dostrajać swoje życie.

*

* *

Są ludzie, którzy od młodości do grobu nie przestają być, ściśle biorąc, jednymi i tymi samymi ludźmi, o tyle że zachodzące w ich duszach różnice mają charakter raczej ilościowy, aniżeli jakościowy; źródłem tych różnic jest poprostu czas: to ludzie, którzy nie pracują nad sobą moralnie. Takich, rozumie się, jest olbrzymia większość. Mogą być jednak pomiędzy nimi ludzie bardzo niepospolici, a nawet znakomici, ale nie na polu moralnem. Lecz są ludzie inni, w których duszach zachodzą zmiany, będące owocem nie tylko czasu i zewnętrznych okoliczności, ale także ich własnej pracy duchowej nad sobą. I wśród takich jednakże ludzi są różnice: u jednych praca duchowa może być objawem nie tyle charakteru, ile temperamentu, jakiegoś szczęśliwego fatalizmu, który ich prze ku coraz wyższym kręgom człowieczeństwa, tak że to wznoszenie się nie jest tak dalece ich zasługą; jest ich szczęściem, ich błogosławieństwem,

ich największą wartością realną, ale nie zasługą. Z wielkich poetów takim był nadewszystko Goethe.

Ale bywa także inaczej: praca duchowa człowieka nad sobą może być owocem nie temperamentu i nie przypadku, tylko charakteru, świadomej woli, może nie być posłuszeństwem naturze, ale raczej ciężką i zaciętą walką z naturą, walką, którą każe człowiekowi prowadzić jakiś silniejszy od natury nakaz kategoryczny. I wtedy ta walka jest nie tylko szczęściem dla człowieka, ale i jego zasługą. Takim człowiekiem był Schiller, który, wznosząc się na coraz wyższe stopnie człowieczeństwa, walczył z sobą, ze swoją naturą; jak Nietzsche, mając bolesną świadomość swojej bezsilności, wytworzył sobie ideał nadczłowieka, obdarzonego ogromną siłą, podobnie może i Schiller, mając świadomość, jak ciężko trzeba walczyć ze swą naturą, by się stać dobrym człowiekiem, wytworzył sobie ideał »pięknej duszy«, tj. duszy, dla której praca moralna nad sobą jest nie ciężkim obowiązkiem, tylko rozkoszną wolnością. Do tego samego typu należał także z pośród wielkich poetów Dante: co w jego *Boskiej komedyi* jest (oprócz poetyckiej piękności) istotnie nieśmiertelnego, to jest wzięte z własnego życia, które się ciągle a ciągle stawało »życiem nowem«; czyli innemi słowy: wznoszenie się poety z czeluści piekielnych przez górę czyśćcową w sfery niebieskie jest nie tylko

genialną poezyą nauki katolickiej o **życiu** pozagrobowem, ale także własnem przeżyciem, a raczej całym łańcuchem własnych przeżyć, przeżyć wielkiego człowieka, który, posłuszny wewnętrznemu nakazowi religijno-moralnemu, wyrywał się, łamiąc i gwałcąc swą bujną naturę, z ziemskich wabików i sideł, dźwigał się wysiłkiem woli i na skrzydłach miłości Boga z ziemskiego błota wspinał się na te wyżyny, gdzie króluje

Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy.

Otóż do tego samego typu człowieka, co Dante i Schiller, należał i Mickiewicz. I on piął się na wyżyny nie siłą swego temperamentu, który go z nich raczej ściągał, ile siłą charakteru, wysiłkiem woli. Jego ustawiczny postęp moralny nie był ani wolnem ćwiczeniem, ani wesołą igraszką, ani szczęśliwym przypadkiem, tylko ciężką pracą, nie posłuszeństwem naturze, tylko walką z nią. A w jakim kierunku odbywał się ten postęp? W innym, nierównie trudniejszym, niż postęp Goethego, tego wielkiego artysty życia, który nie tylko unikał cierpienia, ale nie doceniał jego ogromnej i zbawczej roli w życiu. O kierunku postępu duchowego Mickiewicza rozstrzygał jego zasadniczy pogląd na świat, pogląd nie artystyczny, tylko etyczny, nawskroś etyczny — w duchu chrześcijańskim, i właśnie dlatego podnoszący cierpienie do godności wielkiej wartości życia i potężnej

dźwigni postępu moralnego i wszelkiego wogóle postępu.

Bo słuchajcie i zważcie u siebie,
Że według bożego rozkazu
Kto nie doznał goryczy ni razu,
Ten nie dozna słodyczy w niebie.

Tak, zagadnienie życia to według Mickiewicza problemat nie estetyczny i nie problemat szczęścia albo nieszczęścia, tylko zagadnienie moralne: moralność chrześcijańska to fundament gmachu kultury, a raczej nie fundament, bo to jeszcze za mało, to istota, to główna treść kultury, to sam jej gmach; a wszystko inne — nauka, sztuka, szczęście — to już tylko materyał, potrzebny do budowy tego gmachu. Myśl tę nieraz wygłasza Mickiewicz w *Prelekcyach paryskich* z tą siłą ogromną, jaką zawsze mają te przekonania człowieka, które są nie tylko jego poglądami, ale i przeżyciami uczuciowemi.

I ten etyczny pogląd na świat Mickiewicza, stwierdzony własnem życiem, tłomaczy nam jasno i dostatecznie, dlaczego jego poezya jest tak moralna, dlaczego bodaj czy nie naczelnymi, zasadniczymi jej motywami są czyn i cierpienie, dlaczego jest skarbnicą ideałów nie tylko narodowych, ale i chrześcijańskich.

*

* *

Kłócą się nieraz ludzie, czy sztuka jest zawsze moralna, i czy artyści powinni się o to troszczyć, żeby była moralna. Jedni mówią, że prawdziwa sztuka jest zawsze moralna, a na pytanie, co to jest prawdziwa sztuka, odpowiadają, że taka, która jest sama sobie celem, która jest »sztuką dla sztuki«. Inni mówią, że sztuka nie zawsze jest moralna, ale że powinna być zawsze moralna, nie jest bowiem dla sztuki, tylko dla ludzi, że inaczej będzie nieszczęściem ludzkości. Mylą się jedni i drudzy.

Historya literatury może przytoczyć wiele dowodów, że sztuka, która powstała pod hasłem »sztuka dla sztuki«, wcale nie zawsze jest moralna, że bardzo często przemycano pod tym płaszczykiem do królestwa sztuki różne bezeceństwa, różne »nagie dusze« i »kulty ciała«, podobnie jak w epoce humanizmu przemycano do tego królestwa tłuste żarty pod płaszczykiem »ćwiczenia« ojczystego języka literackiego. Lecz z drugiej strony i ci się mylą, którzy narzucają sztuce jakieś obce cele, którzy wogóle mówią, jaką sztuka być powinna: jestto jedno wielkie niezrozumienie istoty sztuki. »Artysta — mówi w *Pogance* Żmichowska — tworzy tylko, tworzy zaś, bo ma zdolność i musi tworzyć, bo tego wymaga organizm całej jego istoty, — bo pszczoła także musi miód wydawać, kwiat musi pachnąć, woda rzeki musi płynąć, ale, jak tworzy, na co tworzy, to jest w nim

odrębnością«. Otóż to właśnie: artysta tworzy tak, jak musi, a więc nie tak, jak powinien. Bo przecie w stosunku do duszy artysty jego twórczość jest czem? objawem, fenomenem; fenomen zaś podlega prawom przyczynowości, nie celowości, to znaczy jest takim, jakim być musi. A jeżeli tak, jeżeli twórczość artysty jest taką, jaką być musi wskutek takiego, a nie innego całokształtu jego duszy, to i sztuka, jako wypływ, jako skutek, jako owoc tej twróczości, jest także taką, jaką być musi. Więc i moralną będzie jedynie wtedy, kiedy moralną być musi, to znaczy wtedy, kiedy artysta jest c z ł o w i e k i e m moralnym, kiedy ma moralny pogląd na świat, i kiedy ten pogląd stanowi nie tylko ideową, ale i uczuciową cząstkę jego duszy, kiedy światłem swojem oświeca całkowity widnokrąg wizyi poetyckiej.

Tak właśnie było w duszy Mickiewicza. Jego poezya m u s i a ł a być moralną: to zasługa nie poety, nie jego twórczości, tylko człowieka, jego życia. Albo inaczej: moralność jego duszy była owocem jego własnej pracy duchowej, jego własnej wolnej i dobrej woli; ale moralność jego poezyi była już tylko prostą koniecznością, z moralności duszy płynącą. Jak słowik, kiedy kocha, nie może nie śpiewać, jak woda rzeki nie może nie płynąć, tak dusza poety, czysta, wielka, wzniosła, czująca i zdrowa, nie może stworzyć pieśni brudnej, małej, poziomej, chłodnej i chorej. Brud

ziemski czołgał się nieraz do duszy Mickiewicza, kołatał do niej, nęcił i wabił: daremnie, odbijał się od niej, jak piłka od ściany, i, jak palma od Faryzsa, uciekał ze wstydem, że nie zmącił czystego zdroju ideałów moralnych.

I w poezyi Mickiewicza są »dzieje grzechu«, a nawet bluźnierstwa i morderstwa, albowiem jest w niej rzeczywistość, jest prawda, która, jak słońce, musi mieć swój cień: ale jest także ideał, w imię którego toczy się walka z grzechem, a pobudką do niej jest sumienie, bronią — pokuta i skrucha, a wynikiem — odrodzenie człowieka.

Tak, raz jeszcze, nigdy jeszcze przedtem i nigdy już potem nie było w Polsce doskonalszej jedności wielkiej poezyi z wielkiem życiem, nigdy przedtem ani potem nie było poezyi, w którejby tak mocno, jak dusza z ciałem, zrosły się ideał i rzeczywistość, dobro i piękno.

I dlatego poezya Mickiewicza to dla nas nie tylko wieczne źródło najwyższego piękna, to także nasze »księgi żywota«, »księgi narodu polskiego«, to zwierciadło nie tylko tej Polski, która była i jest, ale i tej, która być powinna i która będzie.

MICKIEWICZ A PUSZKIN

(Z powodu książki profesora Tretiaka „Mickiewicz i Puszkin“)

Porównanie dwóch wielkich poetów słowiańskich, których łączyły węzły znajomości, a nawet przyjaźni, których

...dusze, wyższe nad ziemne przeszkody,

były,

Jako dwie Alpów spokrewnione skały,

— nasuwa się niemal samo przez się nie tylko historykowi literatury, ale i każdemu czytelnikowi, i przyczynia się do lepszego zrozumienia i lepszej oceny ich charakterów, dążności, ideałów, poezyj. Porównanie to wypada — i wypadać musi — na niekorzyść poety rosyjskiego, ale to nie tyle jego wina, ile okoliczności, najzupełniej od niego niezależnych.

Czy wolno twierdzić, że stanowisko Puszkina w historyi poezyi rosyjskiej jest zupełnie to samo, co Mickiewicza — w polskiej? Nie, — jest podobne, ale nie to samo. Puszkin, jakkolwiekby się to na pozór wydawało niesłusznem, zrobił dla poezyi

rosyjskiej jeszcze więcej, aniżeli Mickiewicz dla polskiej. Bo przed Puszkinem Rosya nie miała, właściwie mówiąc, prawdziwej poezyi: przecie ani Łomonosowa, ani nawet Dierżawina nikt chyba poetą nie nazwie; Żukowski miał niewątpliwie talent, ale nie samodzielny, przetwórczy raczej, niż twórczy, to też znaczenie jego polega nie tyle na własnej twórczości, ile na przekładach — *Odyssei* Homera i poezyj romantyków niemieckich. Mickiewicz tymczasem nie był t w ó r c ą poezyi polskiej, tę bowiem stworzył już na półtrzecia wieku przed nim Kochanowski; Mickiewicz był tylko jej o d n o w i c i e l e m, jako ten, co tchnął w nią nowego ducha, — i tylko pod tym względem Puszkin da się z nim jak najściślej zestawić, bo i on dał poezyi swego narodu — oprócz niesłychanej przedtem piękności formy — nowego ducha. Obydwaj byli twórcami romantyzmu w swoich poezyach ojczystych; obydwaj niejednokrotnie zasilali swoją fantazyę podaniami ludowemi; obydwaj nadto byli gorącymi zwolennikami Byrona, który wywarł ogromny wpływ na ich twórczość; obydwaj wreszcie byli mocarzami słowa poetyckiego i wielkimi artystami; a co więcej, jeden i drugi był poetą genialnym, i to o jednym i tym samym typie wyobraźni twórczej, mianowicie o typie nie rozlewnym, jak Słowacki, lecz plastycznym, jak Goethe. Obrazowością stylu poetyckiego Puszkin jest od Mickiewicza stanowczo niższy, ale muzyką

słowa, cudowną dźwięcznością wiersza może go nawet przewyższa. Czyj geniusz był potężniejszy? Tego pytania lepiej nie zadawać — przez głęboką sympatyę dla Puszkina; wystarczy powtórzyć, że i on był niewątpliwie poetą genialnym. Nie o to zresztą idzie tutaj, tylko o to, że jego geniusz kroczył zupełnie innemi drogami od geniuszu Mickiewicza, że się rozwijał w innych warunkach, że więc najczęściej wydawał odmienne owoce, ale to czasem tak odmienne, jak noc i dzień, jak ziemia i niebo.

Otóż tę właśnie odmienność dwóch geniuszów i dwóch poezyj wyjaśnił szczegółowo i uwydatnił z właściwym sobie talentem plastycznej charakterystyki Józef Tretiak w niezmiernie ciekawej książce p. t. *Mickiewicz i Puszkin*, w której z sześciu studyów, składających się na jej całość, dwa tylko (*Idea »Wallenroda«* i *Tło historyczne w »Panu Tadeuszu«*) poświęcił wyłącznie Mickiewiczowi, w czterech zaś pozostałych (*Młodość Puszkina, Mickiewicz i Puszkin, jako bajroniści, Ślady wpływu Mickiewicza w poezyi Puszkina, Puszkin i Rosya*) scharakteryzował niemal całe życie i niemal całą działalność Puszkina, przyczem nadewszystko zwrócił uwagę na te pierwiastki i znamiona jego twórczości, które bądź to posiadają w poezyi Mickiewicza odpowiednik, bądź też powstały pod wpływem obcowania z Mickiewiczem i jego poezyi. Odsyłając czytelnika

do tej świetnej książki, poprzestajemy tutaj na wyjaśnieniu różnicy głównej pomiędzy poezyą Puszkina a Mickiewicza, różnicy, z której, jeśli się nie mylimy, płyną wszystkie inne.

Mickiewicz jest autorem *Pana Tadeusza*, Puszkin — *Eugeniusza Oniegina*. Obydwaj poeci występują tu, jako genialni malarze rzeczywistości: jak *Pan Tadeusz* jest doskonałym obrazem życia polskiego na początku XIX stulecia, tak i w *Eugeniuszu Onieginie* owoczesne społeczeństwo rosyjskie przejrzeć się mogło, jak w zwierciadle, mogło oglądać i swoją duszę i obyczaje i tradycye i naturę ojczystą. Lecz stosunek dwóch poetów do rzeczywistości jest zupełnie inny: obydwaj wprawdzie nie roztopili się bynajmniej w tych światach, które odmalowali z taką pięknością słowa, obydwaj są wyżsi ponad rzeczywistość; ale, kiedy w *Panu Tadeuszu* ta wyższość objawia się w pogodnym h u m o r z e, w *Eugeniuszu Onieginie* — w gryzącej i r o n i i. Zarówno w humorze, jak w ironii, jest śmiech: ale humor jestto śmiech przez łzy, ironia zaś to śmiech bez łez; śmiech Mickiewicza płynie z m i ł o ś c i — z miłości człowieka, który czuje się wprawdzie wyższym od swego świata, ale który kocha go serdecznie, jak ojciec swoje dzieci, i przeto patrzy nań pobłażliwie; źródłem śmiechu Puszkina jest nie miłość, tylko n i e c h ę ć ku własnemu społeczeństwu. I to jest pierwsza zasadnicza różnica

pomiędzy *Panem Tadeuszem* a *Eugeniuszem* i, naogół biorąc, pomiędzy całą poezyą Mickiewicza a Puszkina. W porównaniu z poezyą Mickiewicza poezya Puszkina jest przy całej swojej piękności chłodna, jak lód, bo niema w niej prawdziwej, gorącej miłości, niema równie mocno i szlachetnie bijącego serca jak to, które już w młodości uwierzyło w hasło: »Miej serce i patrzaj w serce«; które potem kazało Wallenrodowi wyrzec się osobistego szczęścia dla ojczyzny; które później rozgorzało tak silnym ogniem miłości ojczyzny, że poczuło się zdolnem do walki z samym Bogiem; które wreszcie, stęsknione i zbolałe, objęło miłośnie cały naród i wyśpiewało w *Panu Tadeuszu* całą jego duszę.

Dalej. Obydwaj poeci uobrazili w swych poematach samych siebie: Mickiewicz — w księdzu Robaku, Puszkin — w Eugeniuszu. Lecz cóż za olbrzymia, co za przepastna różnica! Ksiądz Robak, niegdyś egoista i zbrodniarz, który w uniesieniu zabił człowieka, staje się pokutnikiem i niemal świętym, bohaterem, który żyje tylko miłością i poświęceniem. Eugeniusz morduje człowieka z zimną krwią; wyrzuty sumienia, jeśli się w nim odzywają, to nie są tak silne, aby zbudzić skruchę i wywołać pokutę, i żyje Oniegin podawnemu — niechęcią i egoizmem. Innemi słowy, w *Panu Tadeuszu* jest i d e a l, w *Eugeniuszu Onieginie* ideału niema: i to jest druga zasadni-

cza różnica pomiędzy dwoma poematami i wogóle — pomiędzy dwiema poezyami. Ksiądz Robak jest ideałem Mickiewicza, ale zarazem i portretem, bo takim herosem, jak ksiądz Robak, Mickiewicz być pragnął, przez całe swoje życie do tego ideału dążył i miłość jego w sercach współbraci niecił i rozpałał; tymczasem Oniegin jest tylko portretem, jest smutnem świadectwem, że Puszkin tych wysokich ideałów, co Mickiewicz, nie miał, a przynajmniej, że do nich nie dążył. Bo świadomość ideałów miał naturalnie i Puszkin, zdawał sobie jasno sprawę z rozdźwięku pomiędzy nimi a rzeczywistością; ale ta świadomość nie nastroiła jego duszy na ton h e r o i c z n y, nie pobudziła go do walki ze światem o wcielenie ideałów. Czasem zrywał się wprawdzie do niej, ale poto, aby rychło ugiąć się pod jej brzemieniem, aby wpaść w bolesną rezygnacyę i równie bolesne poczucie własnej bezsilności:

Celu nie mam przed oczyma,
Serce puste, próżny duch,
I, jak zmora, wciąż mnie trzyma
Jednostajny życia ruch.

A wraz z poczuciem bezsilności wkradało się, jak żmija, do serca Puszkina rozgoryczenie, żal do ludzi, pogarda dla świata wogóle i dla własnej ojczyzny: »J a g a r d z ę o j c z y z n ą m o j ą o d s t ó p d o g ł ó w«, — oto jak straszne wyznanie wyrwało mu się raz ze zbolałej piersi,

W całej spuściźnie Mickiewicza nie znaleźć nic podobnego; jego serce nie było nigdy puste, jego duch nie był nigdy próżny, a cel, wzniosły cel, on miał przed oczyma zawsze, bo kto bardzo kocha i kto mocno wierzy w tę wielką prawdę moralną, że najpiękniejszem zadaniem i najświętszym obowiązkiem życia człowieka i całego narodu jest właśnie walka o ideały, chociażby się ich nawet urzeczywistnić nie miało, — ten nie pozwoli na to, aby ruch życia był jednostajny, ten nigdy nie powie, że »gardzi ojczyzną swoją od stóp do głów«, ten nigdy nie zawoła: »Celu nie mam przed oczyma«.

Otóż miłość ojczyzny i umiłowanie ideałów oraz, co za tem idzie, idea poświęcenia i heroicznej walki ze światem — oto co stanowi i myśl przewodnią i zarazem wielkość moralną poezyi Mickiewicza. A tego wszystkiego u Puszkina niema! Jego poezye patryotyczne trącą mocno jakimś tonem urzędowym, co mu też zarzucali jego właśni przyjaciele (np. książę Wiaziemskij), a jeśli patryotyzm odezwie się czasem silniej i wymowniej, jak np. w słynnym wierszu *Oszczercom Rosyi«*, to przemawia tu głównie podrażniony honor narodowy; bo, chociaż Puszkin »gardził ojczyzną swoją od stóp do głów«, ale, jak sam powiedział, było mu przykro, »gdy cudzoziemiec dzielił z nim to uczucie«. I on cierpiał nad niedolą i niewolą swego narodu, czego najpiękniejszym dowodem jest

w poemacie *Jeździec Miedziany* ów Eugeniusz (sam poeta oczywiście), wygrażający pięścią kolosowi: ale cierpienie to nie było w Puszkinie ani zbyt silne, ani wytrwałe: jak prędko np. przebolał on klęskę ruchu liberalnego w roku 1825! Nie było też ono w nim potężną siłą twórczą, nie zagrzewało jego duszy do heroicznej walki, nie rozniecił0 w jego sercu wiary w świętość walki o ideały: przeciwnie, spychało ją w odmęt zwątpienia; w poezyi Puszkina niema prometeizmu, niema ani jednej postaci, któraby się mierzyć mogła już nie z Wallenrodem, z Konradem z trzeciej części »Dziadów«, z księdzem Robakiem, ale choćby tylko... z Grażyną.

Nic może nie rzuca jaskrawszego światła na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy Mickiewiczem a Puszkinem, jako ludźmi i jako poetami, nic wyraziściej nie uwydatnia całej, olbrzymiej wyższości moralnej Mickiewicza i jego poezyi, jak doskonale wykazana przez Tretiaka odmienność wpływów bajrońskich na dwóch poetów.

Strunami poezyi Byrona, które w duszy i poezyi Puszkina najgłośniejszy znalazły oddźwięk, są po części: melancholia, piękność natury, liberalim i arystokratyzm, ale w daleko większym stopniu: przesyt życiowy, pogarda dla ludzi i świata, gryząca ironia, namiętność, zmysłowość i »donjuanizm«; to, co było najpiękniejszego i najszlachetniejszego w duszy Byrona, — heroizm i prome-

teizm — odbiło się od duszy Puszkina, jak piłka od ściany, a i bajrońska miłość wolności przemawiała w jego poezyi jakby półgębkiem tylko, skoro poemat *Jeniec Kaukazki*, sławiący niby to wolność, kończy się epilogiem, w którym poeta woła: »Ukórz się, Kaukazie! Jermołow idzie!...« Dusza Mickiewicza tymczasem, bohaterska już w młodości, wchłonęła w siebie nadewszystko właśnie heroizm i prometeizm Byrona, a wchłonąwszy, podniosła je własną już potęgą na takie nadobłoczne wyżyny, do jakich się nigdy nie wzniósł ani sam Byron, ani wogóle nikt w poezyi całego świata: bo i sam ojciec prometeizmu, Prometeusz Eschylosa, przykuty do skały kaukaskiej, miotający przekleństwa na Zeusa, blednieje wobec Konrada, osadzonego w celi bazyliańskiej i strzelającego do Boga — sercem, w którem skupiły się bóle i męki milionów. Jak śmiesznie małym karłem wobec tego tytana, walczącego z Bogiem, wydaje się Eugeniusz, wygrażający pięścią śpiżowemu jeźdźcowi! Jak przygnębiającym moralnie jest widok tego biednego szaleńca, uciekającego przed koniem miedzianym, wobec Konrada, który się także uląkł i upokorzył, ale — dopiero przed Bogiem! Albo jeszcze — jak przykre, jak bolesne wrażenie sprawia Puszkin-podróżnik, który wlecze się na swoim *Wózku życia*, zrana pogania woźnicę, ale w południe, strzęsiony i zmęczony, bojąc się gór i wybojów, krzyczy: »Zwolna, bałwanie!« — wo-

bec Mickiewicza-Farysa, który nie boi się ani sępów, ani trupów, ani obłoków, ani huraganów, lecz w szalonym pędzie mknie przez pustynię, aby »wyciągnąć ku światu ramiona uprzejme!«

Z głębokiej wiary w ideały, z namiętnego pragnienia ściągnięcia ich z nieba na ziemię i z płomiennej miłości ojczyzny wypłynął pogląd Mickiewicza na poezyę, która jego zdaniem powinna być nie tylko pięknem odzwierciedleniem rzeczywistości i nie tylko »arką przymierza między dawnemi i młodszemi laty«, ale nadto siłą czynną, potęgą życiową, pobudką do czynów, taką pobudką, jaką była natchniona pieśń Halbana, która w sercu Wallenroda coraz mocniej rozżarzała ogień ideału, albo taką, jaką dla Konrada z *Improwizacyi* była jego własna pieśń, która płynęła »w duszy jego wnętrznościach« i kazała mu »tam dojść, gdzie graniczą Stwórca i natura«. Cała poezya Mickiewicza, począwszy od młodocianego wiersza *Już się z pogodnych niebios oćma zdarła smutna* i *Ody do młodości*, przez *Grażynę*, *Konrada Wallenroda*, *Dziady*, *Pana Tadeusza*, *Konfederatów Barskich*, aż do ody łacińskiej na zdobycie Bomarsundu, — jest pobudką do wielkich czynów, jest naprawdę arką, w której naród polski złożył »swych myśli przędzę i swych uczuć kwiaty«, ale zarazem jest sklepieniem niebieskiem, na którem on sam, jako wódz tego narodu, rozpalił światła, aby mu drogę przyszłości oświecały; poezya Mi-

ckiewicza to naprawdę *Księgi narodu polskiego* — Księgi starego zarówno, jak i nowego Zakonu; zarówno *Księgi Rodzaju* i *Księgi Proroków*, jak *Ewangelia* narodowa.

Czy poezya Puszkina jest dla jego narodu tem samem? czy i ona jest zwierciadłem rzeczywistości i zarazem arką ideałów? czy i Puszkin jest nie tylko wielkim poetą, ale i wieszczem i prorokiem, królem i kapłanem, jak Mickiewicz? Z początku i on marzył o tem, aby nim być, ale później marzyć przestał. W młodym wieku wyśpiewał pieśń na cześć wolności, pragnął być heroldem liberalizmu, ale z biegiem czasu tłukący się po dołach i wybojach »wózek życia« zrobił swoje, i Puszkin wystąpił w roli... pośrednika pomiędzy narodem a rządem: czy szczerze? dość, że wystąpił. A spodziewano się po nim i spodziewać się miano prawo czego innego: oczekiwano, że on będzie wodzem i wieszczem i kapłanem swego narodu; tymczasem on stał się wprawdzie kapłanem, ale kapłanem sztuki jedynie, nie narodu:

Nie dla społecznych niepokojów,
Nie dla korzyści, nie dla bitwy:
Myśmy zrodzeni dla natchnienia,
Dla dźwięków słodkich i modlitwy...

Tak! W poezyi Puszkina jest natchnienie, bo poeta był natchniony; są słodkie dźwięki, bo artysta był z bożej łaski; ale wśród słodkich dźwię-

ków nie rozległa się potężna pobudka, wzywająca ludzi do »bitwy« — do świętej walki w imię ideału, do »społecznych niepokojów« — do wielkich czynów; pieśń Puszkina jest śliczna, genialna, ale nie ma »archanielskich skrzydeł i głosu«, »nie dzierży broni archanioła«, i przez to, chociaż posiada w historyi literatury rosyjskiej znaczenie olbrzymie, ale bardzo niewielkie w życiu narodu rosyjskiego; kiedy tymczasem pieśń Mickiewicza wywarła wpływ olbrzymi zarówno na literaturę, jak i na życie narodu, dlatego właśnie, że są w niej nie tylko »słodkie dźwięki«, ale i potężny dźwięki trąby archanielskiej.

Żal pomyśleć, że, gdyby się geniusz Puszkina w innych rozwijał warunkach, gdyby mu nie podcinano skrzydeł, to i on może wzniósłby się, jeżeli nie na taką nadobłoczną wysokość, jak Mickiewicz, to przynajmniej na taką, którąby mu dała prawo do miana nie tylko genialnego poety, ale i wieszcza narodowego. Bo i jego dusza, pomimo że oddychała zupełnie inną tradycyą narodową i cywilizacyjną, niemal dyametralnie przeciwną tej, którą oddychał Mickiewicz, — i jego dusza, z natury szlachetna, rwała się na wyżyny, i jego nęcił »huczny lot olbrzymich ptaków«: ale cóż, kiedy z wyżyn strącano go na równiny, a zamiast »hucznego lotu olbrzymich ptaków« kazano mu wielbić — co? »pełzanie robaka!« I dlatego to Puszkin przy całym swoim geniuszu nie

stał się, nie mógł się stać, dla swego narodu tem, czem Mickiewicz był, jest i będzie dla nas.

Że to nie jego wina, przekonywająco wykazał w ostatnim szkicu swej książki Tretiak, pod znamiennym i wymownym tytułem: *Puszkin i Rosya*, — w szkicu, który jest doskonałą syntezą tragedyi życia Puszkina. »Był to — mówi autor — ptak, cudownie śpiewający, ale przez całe życie trzymany w klatce; tę klatkę w drugiej połowie jego życia starano się urządzić tak, aby nie tęsknił za wolnością: sypano mu obficie ziarna, dano piękną samiczkę, — i ptak godził się z prętami swojej klatki; ale zdarzało się, że, posłyszawszy z daleka głos ptaków, bujających wśród zieleni i słońca, rzucał się na złocone kraty, odgradzające go od wolnego świata, i bił się o nie daremnie skrzydłami; zabił się też w jednem z takich rzucań się na kraty«. Po śmierci nawet nie dano ptakowi spokoju: w trzy kwadranse po zgonie zjawił się w jego mieszkaniu Żukowski i, pełniąc dany sobie rozkaz, opieczętował jego papiery, które potem wzięli pod swą światłą opiekę... żandarmi i — o, zgrozo! — znaleźli w nich rzecz straszną, okropną: oto ten Puszkin, który miał szczęście nosić mundur kamerjunkra, okazał się tak niewdzięcznym, że wiek swój nazywał »srogim«:

I długo będę narodowi drogi,
Że lirą dobre budziłem uczucia,

że uwielbiłem wolność w wiek mój srogi
I dla upadłych żebrałem współczucia.

Na szczęście Żukowski był przyjacielem Puszkina i bolał nad jego niewdzięcznością i upadkiem moralnym, to też pośpieszył zrehabilitować pamięć poety i zamiast wiersza: »Że uwielbiłem wolność w wiek mój srogi«, wsunął inny: »Że wdziękiem żywym wierszy byłem pożyteczny«; wprawdzie myśl była t r o s z e c z k ę (!) inna, ale czyż godziło się kalać pamięć przyjaciela po śmierci i pozwolić, aby nazywano go niewdzięcznikiem i złoczyńcą? Równie szlachetnym pietyzmem dla Puszkina przepełnione były i serca cenzorów, którzy starannie przesiewali przez sito — nie tyle swego rozumu, ile swojej głupoty, serwilizmu i tchórzostwa, — jego poezye, nie mogąc zwłaszcza przełknąć końcowej strofy *Ody do wolności*, strofy, krystalizującej myśl przewodnią tego utworu:

Usłuchajcie głosu prawdy, królowie!
Ani kary, ani nagrody,
Ani mrok ciemnic, ani ołtarze,
Nie są dla was pewną obroną!
Uchylcie głowy przed prawem,
Wejdźcie pod jego opiekuńcze sklepienie,
A jako straż, staną u tronu
Narodów wolność i pokój.

Dzięki tej troskliwej opiece i serdecznej pieczołowitości swoich przyjaciół pośmiertnych Pu-

szkin przez długie lata nie był całkowicie ani prawdziwie znany. Z czasem dopiero wystygło serce jego przyjaciół: w zbiorowych wydaniach jego poezyj wolno już drukować złośliwe epigramaty »wolnodumne«, komentatorom wolno się dopatrywać ukrytej myśli w *Anczarze* i *Jeżdżcu miedzianym*. Ale tej krzywdy, którą mu wyrządzono, nie wynagrodzi już nigdy nikt ani nic. A czy tylko jemu? Czy krzywda Puszkina nie jest czasem jakby symbolem tej wielkiej krzywdy, jaka się działa wszystkim wogóle najszlachetniejszym pisarzom rosyjskim, ilekroć się ośmielali walczyć z okropną rzeczywistością swojej ojczyzny, rzeczywistością, która tak długo nie pozwalała na szczery i pełny wyraz artystyczny duszy rosyjskiej? Protopop Awwakum spłonął na stosie, Kotoszychin musiał uciekać do Szwecyi, Radiszczew poszedł w kajdanach na Sybir, Hercen emigrował, Dostojewski męczył się w katordze, a największego ze wszystkich pisarzów rosyjskich, Tołstoja, wyklął jego własny Kościół! Czy tego nie dosyć?

I naprawdę, kiedy się to wszystko zważy, kiedy się pomyśli, jakąby literatura rosyjska być mogła, gdyby nie te kajdany, w jakie ją zakuły »samodzierżawije« państwa i bizantynizm Kościoła, — to czasem wprawdzie słychać głos w sercu:

Ach! żal mi ciebie, biedny Słowianinie!
Biedny narodzie! żal mi twojej doli, —

ale częściej wyrywa się z piersi okrzyk:

Klątwa ludom, co swoje mordują proroki!...

•••••

SĄDY ESTETYKA NIEMIECKIEGO O MICKIEWICZU

W najpiękniejszym ze wszystkich rozdziałów swojej *Historyi literatury polskiej* mówi St. Tarnowski, że *Pan Tadeusz* to »poemat jedyny w świecie chrześcijańskim, więcej, bo na świat chrześcijański i starożytny jedyny, który Homerem nie jest, ale się do Homera zbliża« (jak się wyraził Klaczko). A dalej: »Prawie się doznaje obawy i niedowierzania, wymawiając takie słowo; prawie się człowiek lęka, czy się nie łudzi, czy to nie illuzya miłości własnej: bo, jeżeli ten poemat jeden na świecie zbliża się do Homera, więc musi być, oprócz *Iliady* i *Odyssei*, najpiękniejszym poematem epickim, jaki jest na świecie, jakiego nie dał staremu Rzymowi Wirgiliusz, ani nowej Italii Ariost ani Tasso, ani Camoëns pirenejskiej półwyspie, ani Milton Anglii, ani pierwotna *Zaga* Niemcom; więc nikt, nigdzie takiego niema, tylko my jedni? dawna Grecya i my? Nie chce się wierzyć takiemu szczęściu, a przecież tak jest: to nie złudzenie, nie zarozumiałość, to szczera prawda, a my tylko dlatego nieśmiało o niej mówimy, że

sami jedni o tej prawdzie wiemy, że oprócz nas nikt tego *Tadeusza* nie zna, nikt naszego wrażenia i sądu potwierdzić nie może. Takie potwierdzenie byłoby dla nas rozkoszą i dałoby nam pewność niezachwianą, pewność taką, jaką mają Niemcy o Göthem, Anglicy o Szekspirze; nieszczęściem, nasz język nieznany, najpiękniejsze skarby naszej poezyi są dla obcych zamknięte, nieprzystępne, i nie wiem, jak długo jeszcze obchodzić się będziemy musieli bez tej radości, żeby widzieć świat u stóp Mickiewicza, na kolanach przed *Tadeuszem*. Przykro to wyrzec się tej sankcyi i tego widoku, przykro być samym w uwielbieniu ludzi i rzeczy, którym się należy uwielbienie wszystkich, ale, choć tej sankcyi, tego dowodu nie mamy, wierzmy śmiało, że mielibyśmy ją niezawodnie, że w naszem wrażeniu, w naszym sądzie o *Tadeuszu* jest prawda«.

Piękne te słowa, tak mocno dźwięczące uwielbieniem i miłością ku *Panu Tadeuszowi*, są jednak nadto pesymistyczne.

Prawda, że długo, bardzo długo będziemy musieli czekać, aby »widzieć świat u stóp Mickiewicza, na kolanach przed *Tadeuszem*«, bo na to potrzeba nie tylko tego, żeby świat *Pana Tadeusza* czytał, ale nadto, żeby świat był lepszy, żeby rozumiał i odczuwał cudowną piękność i d e a ł ó w mickiewiczowskich: ale, żebyśmy sankcyi swojego wrażenia i sądu o *Panu Tadeuszu*,

jako o wielkiem arcydziele poezyi wszechświatowej, nie mieli znaleźć u obcych, — nie, tak źle nie jest na szczęście.

Jeżeli idzie o sankcyę pośrednią, znaleźć ją nietrudno w różnych studyach estetycznych, w jakie tak bardzo obfituje dzisiejsza nauka europejska.

Zajrzyjmy np. do pięknej i szlachetnej, jak wszystko, cokolwiek przez całe swoje krótkie życie napisał Guyau, książki: *Sztuka ze stanowiska socyologicznego*. Jeśli prawdą jést to wszystko, co tam autor mówi o stosunku rzeczywistości do ideału w poezyi, to czy z tego stanowiska można nie uznać *Pana Tadeusza* za arcydzieło poezyi? Bo czy jest w literaturze wszechświatowej drugi taki poemat, w którymby rzeczywistość i ideał tak doskonałą, tak cudowną tworzyły harmonię? Czy ze stanowiska tej cechy, która zdaniem Guyau stanowi najistotniejsze znamię i najwyższą wartość sztuki, cechy, na której oparł on cały swój system estetyczny, — czy jest inaczej? »Najwyższą potęgą artystyczną — mówi Guyau — posiada naszem zdaniem dzieło o charakterze wybitnie społecznym, będące możliwie najzupełniejszym obrazem tego właśnie społeczeństwa, w którem artysta żył, z którego wyszedł, ale zarazem tego społeczeństwa, którego przyjście artysta zapowiada i które w przyszłości może naprawdę będzie« ([1]); czy wiele utworów poezyi europejskiej może się

pod tym względem równać z *Panem Tadeuszem*? Równie mało z pewnością, jak mało poetów na świecie dorównało Mickiewiczowi w tem, co Guyau poczytywał za niezbędną, za najistotniejszą cechę geniuszu: »Geniusz to władza kochania, która, jak każda prawdziwa miłość, dąży energicznie do płodności i do tworzenia życia... Sztuka to czuła miłość« (²).

Inny przykład. Do najulubieńszych myśli Brunetièra, którą wypowiadał przy każdej sposobności, jest pogląd, że sztuka osobista *(l'art personnel)* o tyle tylko jest wielką sztuką, o ile artysta umie nadać jej charakter bezosobisty; że pierwiastek podmiotowy (którego wartości estetycznej Brunetière nigdy nie zapoznawał) wtedy jedynie ma prawo do modlitwy w świątyni wielkiej sztuki, kiedy się dzięki artyście uprzedmiotowi *(en s'objectivant)*, kiedy przybierze charakter powszechności. Czy najpiękniejsze utwory Mickiewicza, a przedewszystkiem *Pan Tadeusz*, nie są wspaniałem wcieleniem artystycznem tej zasady?

Takich sądów estetycznych, utwierdzających nas we wrażeniu i mniemaniu, że *Pan Tadeusz* to naprawdę arcydzieło poezyi, możnaby przytoczyć cały legion — z dzieł najznakomitszych, estetyków francuskich, niemieckich, angielskich np. z W. J. Courthopa, autora najlepszej historyi poezyi angielskiej i ciekawego studyum *O życiu w poezyi* (³), jednego z najwybitniejszych przed-

stawicieli estetyki ściśle indukcyjnej, opartej na uogólnianiu rezultatów analizy arcydzieł sztuki wszechświatowej. Ale przytaczać ich nie będziemy, odsyłając czytelnika do gruntownej pracy Matuszewskiego, o *Stanowisku Mickiewicza w literaturze wszechświatowej* ([1]): wykazuje jej autor drogą bezstronnej analizy najistotniejszych cech poezyi Mickiewicza (którą sądzi, jak mówi, »nie ze stanowiska rodaka, lecz ze stanowiska cudzoziemca«), że »utwory Mickiewicza posiadają w sobie takie same pierwiastki trwałości, jakie odnajdujemy we wszystkich arcydziełach, uznanych dzisiaj za wszechświatowe«; że, »gdyby Mickiewicz pisał po francusku, lub niemiecku, to można bez przesady przypuścić, że wpływ i sława jego, wsparte przyjaźniejszymi warunkami zewnętrznymi, dosięgłyby napięcia i blasku, jaki bije od imion innych poetów wszechświatowego znaczenia«; że »ma prawo do tytułu poety wszechświatowego, niezależnie od tego, czy go poza słowiańszczyzną znają i rozumieją, lub nie«.

Lecz i poza słowiańszczyzną są tacy, którzy go znają. Tylko że nie wszyscy są powołani do wydania bezstronnego i sprawiedliwego sądu o wartości jego poezyi.

Niewielka to np. dla nas pociecha ani duma wiedzieć, że za wielkiego poetę poczytuje Mickiewicza jeden z jego następców na katedrze literatury słowiańskiej w *Collège de France*, L. Léger,

jeżeli się wie, że ze świecą wśród »uczonych« szukać równego, jak on, dyletanta. Dla tej samej przyczyny nie wielką dla nas wagę posiada i sąd Brandesa, który nazwał *Pana Tadeusza* jedyną epopeją w poezyi europejskiej XIX wieku, bo przecie i Brandesowi bezpiecznie ufać nie można. Ceniony w swoim czasie powieściopisarz niemiecki, Willibald Alexis, zapewnia, że poznał i ocenił wszystkie piękności »tej jedynej w dziejach nowszej poezyi epopei«: ale, czy wiele tych piękności zawiera w sobie lichy przekład Spaziera, z którego znał Alexis *Pana Tadeusza*?

Niewątpliwie powołanym sędzią poezyi był historyk, krytyk i estetyk niemiecki, Jan Scherr, autor dwukrotnie na język polski tłomaczonej *Historyi literatury powszechnej;* cenił on poezyę Mickiewicza, którego do »królów poezyi« zalicza, bardzo wysoko, zwłaszcza *Improwizacyę* i *Pana Tadeusza:* ale, kto wie, może ktoś wytłomaczy sobie jego sądy o Mickiewiczu tą żywą, szczerą, gorącą sympatyą, jaką żywił ku nam Scherr — wespół z niejednym ze swych rówieśników, np. z takimi poetami, jak Gustaw Schwab, Franciszek Gaudy, Alfred Meisner. A może na karb sympatyi ku Polsce położyłby sceptyk także sąd o Mickiewiczu, wypowiedziany przez literata francuskiego, G. Sarrazina, którego miła, ale płytka książka o naszych trzech wielkich poetach na to się tylko nam przydała, że Konopnicka napisała o niej piękny szkic.

Otóż, komu nie wystarczają sądy o Mickiewiczu, wygłoszone przez wymienionych (i innych jeszcze) krytyków cudzoziemskich, ktoby pragnął, żeby go w mniemaniu o wielkości Mickiewicza utwierdził sąd jakiejś »powagi«, uczonego, a bezstronnego estetyka i zarazem estety, ten znajdzie to, czego szuka, w pismach filozoficznych, krytycznych i estetycznych głośnego dzisiaj estetyka niemieckiego, profesora filozofii w uniwersytecie lipskim, Jana Volkelta.

Głębokością myśli od Teodora Lippsa, autora znakomitej (niestety nieskończonej) *Estetyki*, niższy, przewyższa go, i to bardzo znacznie, jasnością i przystępnością pisania, a nadto wyjątkowo szeroką znajomością sztuki, zwłaszcza poezyi wszechświatowej, i żywem, wykluczającem tak częste u estetyków fachowych sekciarstwo estetyczne, odczuciem różnych rodzajów i prądów twórczości artystycznej. Świadczą o tem zwłaszcza jego *Zagadnienia estetyczne na czasie, Estetyka tragizmu, Pomiędzy poezyą a filozofią* oraz *System estetyki* (5).

W długim szeregu najwybitniejszych twórców słowa, od Homera i Kalidasy do Ibsena i Maeterlincka, Sienkiewicza i Tołstoja, twórców, których arcydzieła są źródłem i podstawą wywodów i poglądów Volkelta w zakresie estetyki poezyi, nie brak i Mickiewicza, którego, mówiąc nawiasem, zna Volkelt już nie z lichego tłomaczenia Spa-

ziera, ani może nawet z pięknego przekładu Lipinera, tylko prawdopodobnie z oryginału, umie bowiem, jako rodem z Galicyi, po polsku.

W tomie pierwszym *Systemu estetyki* poprzestaje uczony niemiecki na wzmiance o Mickiewiczu — w rozdziale, poświęconym temu procesowi duchowemu, który jest jego zdaniem »pierwszą normą estetyczną w znaczeniu psychologicznem«, mianowicie zharmonizowaniu się w jedną nierozłączną całość wrażeń i pojęć z uczuciami. Norma ta obowiązuje zdaniem Volkelta i poezyę; nie stoją na tej wysokości, na ogół biorąc, ani *Nibelungi*, ani Camoëns, ani np. Owidyusz: »przeciwnie — mówi Volkelt — **Beovulf, Edda, a również** Byron i M i c k i e w i c z, tem ponad innymi górują, że wyraźnie (choć może nieświadomie) dążyli do obudzania za pomocą słów w duszy czytelnika nie tylko pojęć, ale i możliwie silnych uczuć« (6).

W tomie drugim *Systemu estetyki* dwukrotnie wspomina Volkelt o *Dziadach*. Raz wymienia je, jako przykład tego rodzaju w z n i o s ł o ś c i, którą nazywa dziką, — na równi z takimi utworami, jak trzeci akt *Króla Leara* Szekspira, jak opowiadanie Franciszka Moora o swoim śnie w *Rozbójnikach* Schillera, jak scena więzienna w *Fauście* Goethego. Drugi raz wymienia *Dziady*, jako przykład eterycznego »piękna duchowego«, na równi z takimi utworami, jak *Alastor* i *Prometeusz roz-*

pętany Shelleya, jak *Hyperyon* Hölderlina; niewątpliwie mowa tutaj o *Widzeniu Ewy* (7).

W *Estetyce tragizmu* trzykrotnie posługuje się Volkelt poezyą Mickiewicza, bądź to jako materyałem do wywodów estetycznych, bądź też jako illustracyą różnorodnych kategoryj tragizmu.

W rozdziale o psychologii tragizmu mówi autor pomiędzy innemi o stosunku widza do postaci tragicznej: widz może jej głęboko współczuć i zarazem drżeć o jej przyszłość, czyli innemi słowy może podzielać i przeżywać nie tylko obecne jej cierpienia, ale i te, które ją dopiero czekają; takie uczucia budzą w nas pomiędzy innemi *Koryolan* Szekspira, *Medea* Grillparzera, *Judyta* Hebbla; do tej samej kategoryi utworów dramatycznych zalicza Volkelt *Dziady* (część trzecią), tylko że tutaj, jak mówi, budzą się w sercu te obydwa uczucia, sztuką Mickiewicza do najwyższej podniesione potęgi, nie względem jednostki, tylko całego narodu: »Szatańskie pastwienie się cara nad Polską uobraża Mickiewicz z uczuciem palącej zemsty, z potęgą nienawiści i z nie mającym sobie równego świętym gniewem«.

W innym rozdziale rozróżnia Volkelt »tragiczność indywidualną« od »tragiczności typowoludzkiej«; obydwie uzewnętrzniają się często w zgrzytach i rozdźwiękach. Rozdźwięki typowoludzkie, mówi Volkelt, znajdziemy np. w *Hamlecie* Szekspira, w *Heloizie* Roussa, w *Werterze*

Goethego, w *Haroldzie* Byrona; tymczasem Holofernes i Herod Hebbla nie wykraczają poza obręb tragiczności indywidualnej. Nie wykracza z niego zdaniem Volkelta i Gustaw Mickiewicza, miotany burzą gwałtownych, a sprzecznych uczuć i nastrojów, marzeń i majaczeń. »Przeciwnie — czytamy dalej — Konrad, w tym samym wszechświatowym utworze *(Weltdichtung)* jest wybitnym przedstawicielem tragiczności typowo-ludzkiej. Wątpię, żeby uczucia względem Boga, świata i własnej jaźni wypowiedziano kiedykolwiek z większym ogniem, z większą potęgą tytaniczną« *(mit inbrünstigerer Titanenkraft)*.

Rozstrząsając wreszcie zagadnienie psychologiczno-estetyczne: kiedy i w jakich warunkach tragiczność staje się podniosłą?, jako przykład podniosłej tragiczności, podaje księdza Robaka, »tę wzruszająco-tragiczną postać w *Panu Tadeuszu* Mickiewicza, w tym poemacie, z którego bije potężny, wspaniały strumień radości świątecznej«. »Odtrącony szydersko przez dumnego stolnika, którego córkę kochał, w szale zemsty morduje go z zasadzki. Usiłuje zagłuszyć wyrzuty sumienia: daremnie; wówczas postanawia pędzić życie w ubóstwie i poniżeniu, w niebezpieczeństwach i trudach; i w służbie niebezpiecznym obowiązkom, których się podjął, umiera«. I przez tę właśnie — mówi Volkelt — dobrowolną pokutę człowieka,

opętanego myślą odrodzenia moralnego i zadośćuczynienia, sprawia Robak wrażenie podniosłe ([8]).

Co zaś Volkelt myśli o *Panu Tadeuszu* wogóle, to wypowiedział przelotnie w rozdziale ostatnim swych *Zagadnień estetycznych*. Oto jego słowa: »Kiedy się rozstajemy z *Iliadą* Homera albo z cudownie wspaniałą *(wunderbar herrlich)*, wielekroć przypominającą Homera, epopeją Mickiewicza *Pan Tadeusz*, z *Waverleyem* Scotta, albo z *Adamem Bede* Elliota, — wówczas mamy uczucie, że mimo wszystkich ciemności i okropności o zasadniczym tonie życia stanowią jednak siły dobre, zbawienne, słoneczne«.

I jeszcze: »Kiedy czytamy *Pana Tadeusza*, czujemy, że przez serce nasze płynie jakiś szeroki i głęboki strumień radości życia, że przenika je jakiś naprawdę symfoniczny optymizm!«...

Oto garstka wrażeń i sądów o poezyach Mickiewicza uczonego estetyka, który do ich wydania jest z pewnością najbardziej powołany ze wszystkich krytyków cudzoziemskich, jacy dotychczas głos o Mickiewiczu zabierali. Kto się więc waha uwierzyć własnemu wrażeniu i sądowi, ten może bez »obawy i niedowierzania« nazywać Mickiewicza poetą wszechświatowym, a o *Panu Tadeuszu* myśleć i wierzyć, że, »chociaż Homerem nie jest, ale się do Homera zbliża«.

»W uwielbieniu ludzi i rzeczy, którym się należy uwielbienie, nie jesteśmy sami«.

PRZYPISKI

(1) *L'Art au point de vue sociologique*, wydanie ósme, Paryż, 1909, str. 33.

(2) Tamże, 27.

(3) *Life in Poetry: Law in Taste, two series of lectures delivered in Oxford*. Londyn, 1901.

(4) *Twórczość i twórcy*, 81—118.

(5) *Aesthetische Zeitfragen, Aesthetik des Tragischen* (trzy wydania). *Zwischen Dichtung und Philosophie, System der Aesthetik* (trzy tomy).

(6) *System der Aesthetik*, I, 384.

(7) Tamże, II, 118, 262.

(8) *Aesthetik des Tragischen*, wyd. drugie, 284, 376, 261—262.

„RESURRECTURIS“

I

„PSALM DOBREJ WOLI“

(Odczyt publiczny, wygłoszony w Warszawie w r. 1912)

Z wyżyn zawrotnych wiary w sprawiedliwość bożą, z niebotycznych szczytów nadziei rychłego zmartwychwstania strącił Krasińskiego straszny rok 1846 w duszną i ciemną otchłań zwątpienia i rozpaczy. »Śmierć jakaś wskróś przeszyła mi żyły wszystkie«, pisał do Małachowskiego. »Nie wiem, co mi się stało, co mi się dzieje; nie rozumiem dobrze, gdzie przeszłość, gdzie przyszłość, a teraźniejszość — piekłem«. Cierpiał podwójnie, nie tylko jako Polak, ale i jako poeta-wieszcz, który tak niedawno jeszcze upewniał Polskę, że stoi tuż nad progiem zwycięstwa, a który teraz widział ją już za progiem... klęski i hańby!

Ten stan duszy Krasińskiego musiał się odbić w jego poezyi. Wyrazem zwątpienia i rozpaczy jest początek wiersza, napisanego w tym właśnie 1846 roku, wiersza, który później dopiero dostanie tytuł: *Resurrecturis*.

Dawniej, w *Psalmie miłości*, wołał Krasiński:

Z krwi i z błota — s t a r y świat:
My — do innych idziem lat,
Promień z niebios padł już n o w y;

teraz przekonał się, że ten »stary« świat jakoś nie chce ustąpić miejsca nowemu:

Świat ten świątynią i ze krwi i z błota (¹),
Świat ten, jak wieczna każdemu Golgota!
Darmo się duch miota,
Kiedy ból go zrani:
Na burze żywota
Niema tu przystani!
Los z nas szydzi w każdej chwili:
Dzielnych strąca do otchłani —
Giną święci, giną mili,
Żyją niecierpiani!
Wszystko się plącze — i nierozgmatwanie.

Dawniej, w *Psalmie nadziei*, sam wierzył i wszystkim kazał wierzyć, że »anielstwa czas już blizki«, że już »idzie moc zwycięska«, a jeszcze dawniej, w *Przedświcie*, obiecywał, że,

Nim ten jeszcze wiek przeminie,
Wyjdzie ludów Lud jedyny;

teraz nie »anielstwo«, nie »moc zwycięską« widział, tylko

Śmierć w pobliżu — a w oddali,
Gdzieś na wieków późnej fali,
Zmartwychwstanie.

Słowem był Krasiński podobny do swego własnego *Syna cieniów*, który, wyrzucony przez moc nieznaną z ciemni na ziemię, patrzył zrazu tylko »w otchłań, w ziemię, na dół«. Ale na szczęście

podobieństwo nie kończy się na tem: jak *Syn cieniów* wdzierał się na góry i ssał wilgoć na ich szczycie, w chmurach, dopóty,

> Aż mgła wisząca pęknie u skał szczytu,
> I światło padło z krainy błękitu:

tak i Krasiński póty się zmagał ze zwątpieniem i rozpaczą, póki mu ich mgła nie pękła, póki na nowo nie padło na duszę jego światło — to jego własne światło, które on sam w sobie i w duszach polskich wzniecił i rozpalił: światło *Przedświtu* i trzech pierwszych *Psalmów przyszłości.*

Każdy człowiek walczy przedewszystkiem o to, co odczuwa, jako największą swoją wartość; dla Krasińskiego, jako poety, jako dla autora *Przedświtu* i *Psalmu nadziei*, największą wartością, niemal zagadnieniem życia albo śmierci — w sercu i pamięci narodu, była silna wiara w przyszłość Polski; więc teraz chodziło o to, aby tę wiarę ocalić i tem samem ocalić prawdę *Przedświtu* i *Psalmów*, to znaczy ocalić siebie. I wysiłkiem myśli, mocą serca ocalił siebie Krasiński, ocalił dla nas prawdę *Przedświtu* i *Psalmów*. Walka o ten skarb najdroższy odzwierciedliła się w *Resurrecturis*, a zwycięstwo — w *Psalmie dobrej woli.*

Walka w *Resurrecturis* toczy się pomiędzy instynktownym odruchem skrzywdzonego i pragnącego się bronić narodu a miłością ideału etycznego, który mu nakazuje posługiwać się tą samą bro-

nią, jaką go skrzywdzono; skrzywdzono go morderstwem, kłamstwem, nienawiścią, szyderstwem: czy i on ma tą bronią walczyć? Tak — odpowiada odruch:

> Świat tem samem, co dawa, obdarzym!...
> Tak się do głupich i szczęśliwych wliczym.

Ale miłość ideału i wiara w jego ostateczne zwycięstwo protestuje:

> O nie! o Duchu mój,
> Wstecz się cofnij, stój!

Było w wieku XVIII jedno wielkie i szlachetne serce polskie, w którem się toczyła podobna walka; ale skończyła się inaczej: zwycięstwem nie bezwzględnej miłości ideału, tylko poczucia rzeczywistości: to serce biło w piersiach Staszyca. Ideałem była dla niego — wolna rzeczpospolita, negacyą ideału — państwo monarchiczne; a jednak oświadczył się za ustrojem monarchicznym dla Polski, wiedząc, że jest »obtoczona despotycznymi krajami«; i tak na każdym kroku, wbrew swym ideałom przestrzegał, aby się Polska przystosowała do współczesnych »związków politycznych«, bo inaczej — zginie. Tak rozumował myśliciel wieku oświeconego i — trzeźwy polityk. Rozumowanie poety-romantyka i marzyciela było inne, co się tłomaczy nie tylko inną indywidualnością, ale także, i to przedewszystkiem, innymi warunkami

bytu Polski: utratą niepodległości, niemożnością dokładnego przystosowania się do współczesnych »związków politycznych«. Poeta-romantyk wskazał drogę wprost przeciwną: odstrychnięcie się od »związków politycznych«, bo one są podłe i nikczemne! Hasło, które zlekka dźwięczało w *Przedświcie*, silniej w *Psalmie miłości* w tych słowach:

Czas anielski podjąć trud,
Czas odrzucić wszelki brud
I tem samem znieść niewolę, —

to hasło teraz dopiero, w *Resurrecturis*, zabrzmiało w całej swojej potędze i w całym majestacie ideału moralnego; teraz dopiero rozwinął je Krasiński szczegółowo i dał swemu narodowi, jak to słusznie powiedziano, wspaniały katechizm patryotyczny. A streszcza się ten katechizm w tym jednym wierszu:

Bądź ty w człowieku umęczonym Bogiem,

to znaczy: bądź jak Jezus Chrystus! Nie ulega bowiem najmniejszej wątpliwości, że cały ów katechizm wysnuł Krasiński z życia Jezusa Chrystusa na ziemi. Dowodzi tego niezbicie porównanie tego ustępu *Resurrecturis* z odpowiednimi ustępami *Traktatu o Trójcy*, który jest, jak wiadomo, najzupełniejszym wyrazem filozofii Krasińskiego. »Arcydzieło nieugiętej woli« w *Resurrecturis* odpowiada »arcymistrzostwu życia«

Chrystusa w *Traktacie o Trójcy;* a kiedy czytamy w *Traktacie,* że Chrystus »nie zwycięstwem, ale przegraną, ciągle zwyciężał wszędzie — cierpliwością, umiarkowaniem, panowaniem sobie nieskończonem, łagodnością i tkliwością, a w pewnych razach stałością tak olbrzymią, że na gniew wyglądała święty«: to przypominają się te wiersze w *Resurrecturis:*

Bądź cierpliwością, tą panią niedoli,
Co gmach swój stwarza z niczego — powoli!
Bądź tą przegraną, której cel daleki,
A która w końcu wygrywa na wieki!
Bądź spokojnością śród burz niepokoju,
W zamęcie miarą i strojem w rozstroju —
Bądź wiecznem pięknem w wiecznym życia boju!
Dla podłych tylko i faryzeuszów
Bądź groźbą, gniewem lub świętem milczeniem!..

»Chrystus — czytamy w *Traktacie o Trójcy* nigdy się nie śpieszył, nawet na śmierć, nigdy dla ludzkiego oka nic nie czynił, jedno wszystko na zasianie ziarn swych w ludzką duszę«; tak i w *Resurrecturis:*

Ni śpiesz się na śmierć, aż, jak ziarno w ziemi
Myśl twa się w serca wsieje i rozpleni! ([2])

Jednem słowem za główny, a raczej za jedyny, warunek zmartwychwstania Polski poczytuje Krasiński naśladowanie Jezusa Chrystusa; *Resurrecturis* mogłoby śmiało nosić inny jeszcze tytuł,

także łaciński: *De imitatione Jesu Christi.* I to właśnie nadaje mu piękność — nieśmiertelną, bo piękność ideału chrześcijańskiego.

Ale spójrzmy teraz na *Resurrecturis* ze stanowiska nie ideału, tylko rzeczywistości; zobaczmy, czy może, czy powinien ten utwór być dla nas tem, za co do dziś dnia w oczach wielu uchodzi, to jest praktycznym katechizmem życia narodowego — we wszystkiem bez zastrzeżeń. Myśl przewodnią całego utworu zamyka Krasiński w słowach:

Jedna tylko w świecie
Moc ofiary cicha
Los gniotący zgniecie —
Oto dziejów lew!

Mimowoli przypomina się tutaj św. Augustyn, kiedy woła do Chrystusa: *Victor, quia victima!* Po raz pierwszy w poezyi Krasińskiego ukazuje się tak jasno wyrażone nietylko już pojęcie, ale i przykazanie, ofiary i wiara w jej owocność, w jej moc zwycięską. Dawniej tę ofiarę narodu polskiego umieszczał w przeszłości, rozumiejąc przez nią fakt już dokonany: upadek państwa, czy też (podobnie jak Brodziński) dobrowolnie i świadomie podjęte powstanie 31 roku, które, że się nie powiodło — wbrew woli narodu, stało się jego ofiarą, złożoną na ołtarzu wolności i szczęścia ludów europejskich. Na to można było przy-

stać — można się było zgodzić, żeby być Chrystusową ofiarą w przeszłości: to koiło przynajmniej serca (chociaż podsycało nadmiernie dumę narodową); ale, żeby ofiara miała być programem życia narodowego na przyszłość, żeby wtedy nawet, kiedy wybije godzina czynu, śpieszyć się naprzód — do katów, nie poto, aby ich bić, ale żeby ich witać cicho, spokojnie, błogo, w bezżałobie, litosnym wzrokiem swej nieśmiertelności, tj. żeby do samego końca w cichości cierpieć, nie przeciwiąc się złemu dlatego, że i to przeciwienie się jest złem, żeby się karmić mistyczną nadzieją, że ta ofiara będzie Golgotą, która odkupi grzechy ludzkości: nie, taki program to ze stanowiska życia — samobójstwo!

Kiedy jęczący dokoła
Dzwon zdarzeń wszystkich na ciebie zawoła,
Byś ty się w odkup ofiarował za nie,
A usłyszawszy to ziemi wołanie,
Ty padniesz duszą w pokornianej skrusze —
U rozstajnego obu światów proga,
I w twą, rozsłaną tam przed Bogiem, duszę
Spłynie śród ciszy natchnienny głos Boga:
Wstań i, jak szermierz, dobiegły do mety,
Ze stóp twych strząśnij pył tego planety —
Wstań i z miłości, co, gdy kocha, kona,
Odlatujące wznieś w niebo ramiona!

Brzmi to tak czarująco, tak wzniośle, tak poetycznie, tak idealnie, — ale ze stanowiska rzeczywistości to, raz jeszcze, samobójstwo! Samobój-

stwem jest »śmiercią być życia najwyższym wykwitem«, samobójstwem jest umieszczać własne życie na hypotece — własnej śmierci.

Ale powie kto może: cóż szczytniejszego, jak poledz, jak dać się zamęczyć dla idei, jak »ofiarować się w odkup« za cały świat, za całą znikczemniałą ludzkość? A gdzież pewność, że podjęta przez Polskę ofiara wywalczy sprawiedliwości tryumf, że się stanie naprawdę Golgotą dla ludzkości, że będzie »lwem dziejów?« Nie! Dobrowolne wzięcie na siebie roli cichej ofiary, głębokie przekonanie, a cóż dopiero silna wiara, że się nią jest naprawdę, — może być zapewne ogromną pociechą, wielkiem pokrzepieniem, a nawet szczęściem... dla więźnia, albo dla człowieka umierającego, i aniołem-pocieszycielem, duchem opiekuńczym byłby ten, ktoby w więźnia, albo w człowieka konającego, umiał wmówić, że jego cierpienie, albo śmierć, jest ofiarą: ale żądać, żeby był cichą ofiarą cały naród, który, chociaż dużo już krwi utracił, ma jeszcze nie tylko głowy i serca, ale także na szczęście ręce, nogi, a i zęby także, do obrony, jeżeli nie całości, to choćby części, choćby cząsteczki swego bytu i swoich praw do życia, — na taki program nie wolno nam przystać! Narodowi, jako jednostce, powinien przyświecać najwyższy ze wszystkich ideałów, to znaczy ideał Chrystusa, — i za to, że go nam »ukazuje« Krasiński, jak w XVI wieku »ukazo-

wał« Modrzewski, powinniśmy go na wieki wieków błogosławić: ale i o tem także naród zapominać nie powinien pod grozą doszczętnego upadku, że bezwzględne dążenie do celu, choćby najidealniejszego, ale w danej chwili dziejowej niedościgłego, nadto wysokiego, jest nie tylko nierozsądkiem, ale i czynem — wręcz nieetycznym, bo uniemożliwiającym osiągnięcie celów innych, także idealnych, a do stopniowej realizacyi w danej chwili dziejowej możliwych. Nie tylko umysłowe, ale i moralne ideały mają swoją drabinę; lekceważenie następstwa jej szczebli przez naród jest albo lekkomyślnością, donkiszoteryą, albo też najczęściej... s ł a b o ś c i ą. Rzetelna, prawdziwa ofiara płynie zawsze z miłości, ale skuteczną jest tylko wtedy, kiedy płynie z miłości silnej, z nadmiaru jej siły; kiedy zaś płynie ze słabości, z miłości bezsilnej, wtedy jest bezpłodna, jak wszystko, co bezsilne.

Mówi Krasiński w *Traktacie o Trójcy*, że historya »ma dwie drogi, któremi przeznaczeń swych dopełnia, a obiór między niemi do wolnej woli ludzkiego rodu należy: jedną wszystko nastrojnie się odbyć może, wszystko światłem, mądrością, miłością, a cierpliwie i zwolna, dojśćby mogło do końca — i tę ludziom wskazał Syn Boży; druga wiedzie przez otchłanie na przebój, klęski i zamęt za narzędzie ma — i na niej jeszcze więcej czasu stracić trzeba«. Ma Krasiński słuszność, ale tylko

w ideale, w teoryi: w rzeczywistości, w praktyce, miałby słuszność tylko wtedy, gdyby wszyscy ludzie na kuli ziemskiej, gdyby wszystkie narody na świecie obrały sobie tę pierwszą drogę; dopóki zaś jest inaczej, dopóty jednemu narodowi, pragnącemu żyć, pierwszej drogi obiecać sobie nie wolno: myli się Krasiński, obiecując nam, że ofiara narodu sprawić może, iż

...Świat, twój morderca,
Sam klęknie i wyzna,
Że Bóg i ojczyzna
Narodów sumieniem:

dwadzieścia wieków mija od Golgoty, a świat nie ukląkł przed Chrystusem, pomimo że ofiara Chrystusa była ofiarą, płynącą z siły, z miłości, silnej, jak śmierć; tem bardziej nie ukląkłby przed całym narodem, ofiarującym siebie w odkup za jego grzechy, bo wiedziałby, że to ofiara ze słabości, z wyczerpania sił żywotnych.

Bez ofiary nie ma postępu, i wogóle nie ma życia; ofiara jest »lwem dziejów«; Golgota, mimo że dotychczas jeszcze świat nie ukląkł przed Chrystusem, nie mniej przeto jest największym wypadkiem w historyi rodzaju ludzkiego na ziemi i, miejmy nadzieję, będzie — »gdzieś na wieków późnej fali« — już nie tylko ofiarą walczącą, ale i zwycięską: żeby jednak »moc ofiary cicha« całego narodu miała zgnieść »los gniotący«, to nieprawda: taka ofiara byłaby — dla narodu — bez-

płodna, byłaby jego śmiercią, a nie »życia najwyższym wykwitem«, byłaby śmiercią — bez zmartwychpowstania. I tutaj to w całej pełni występuje na jaw wyższość serca zarówno, jak nauki patryotycznej, Mickiewicza nad sercem i nauką Krasińskiego: i Mickiewicz uzależniał przyszłość narodu od jego wartości moralnej; *Księgi pielgrzymstwa Polskiego* to także nauka o naśladowaniu Chrystusa, i to najwspanialsza, najpiękniejsza, na jaką się myśl polska i serce polskie przez wieki całe zdobyły: ale nigdy (nawet w epoce towiańszczyzny) nie był Mickiewicz apostołem cichej ofiary narodu polskiego i nie o »moc ofiary cichej« kazał mu się modlić, ale »o wojnę powszechną za wolność ludów«, »o śmierć szczęśliwą na polu bitwy«!

Przykro to, boleśnie pomyśleć, że droga do ideału nie idzie linią prostą, tylko krzywą: ale cóż na to poradzić, kiedy właśnie ta krzywizna, to przystosowanie się do ludzkich »związków«, jest prawem życia, a zatem warunkiem realizacyi ideału, bo do realizacyi ideału potrzebne jest przedewszystkiem — życie (³).

Rozumiał to dobrze Szujski, który w jednym ze swoich *Portretów przez Nie-Van-Dycka*, poświęconym charakterystyce *Słabych duchów -Rycerzy mgły -Gorących*, zaliczył w poczet »rycerzy mgły« oprócz Towiańczyków i »ślepych ubóstwicieli przeszłości« także i Krasińskiego, oczywiście

jako autora *Resurrecturis* jedynie. Dziś ten mądry, męski sąd Szujskiego — zapomniany; warto go przypomnieć! »W mglistość bezbożną — mówi Szujski — zapadł nawet nasz wielki Zygmunt w swojem *Resurrecturis!* Jesteśmy i powinniśmy być dobrymi katolikami, ale Pan Bóg od nas ascetyzmu nie żąda! Pan Bóg nie żąda, abyśmy się zatapiali w ducha męczeńskiego, bo nas z ciałem i duszą potrzeba na ziemi, właśnie dla jego celów. Ascetyzm religijny nie powinien nas prowadzić do tego, abyśmy zapierali się dlań, dla celów ogólnych, naszych własnych celów i odstępowali naszej narodowej myśli!« ([1]).

Lecz mówi jeszcze Szujski: »Żaden duch zdrowy nie wytrwał w mglistych sferach«. Krasiński był duchem zdrowym, więc długo mglą żyć nie mógł — dążył do światła; widoczna w *Resurrecturis* walka z przygnębieniem, w jakie wtrącił go »bólów ból« 1846 roku, skończyła się świetnem zwycięstwem — *w Psalmie dobrej woli.* Tutaj staje przed nami Krasiński, już nie jako rycerz mgły, ale jako rycerz światla, i nie jako apostoł ofiary cichej, ale jako apostoł walki o życie.

Możnaby myśleć, że pomiędzy *Resurrecturis* a *Psalmem dobrej woli* nie może być zasadniczej różnicy: przecie obydwa te utwory są, ściśle biorąc, tylko ogniwami jednego i tego samego łańcucha filozoficznego, którym jest *Traktat o Trójcy;* a jednak rozpatrywane osobno, nie jako ideologia

bytu narodów i ludzkości, ale jako praktyczna nauka życia, nauka patryotyzmu, są to dwa utwory tak do siebie niepodobne, jak noc i dzień ([5]).

Psalm dobrej woli to nie tylko najpodnioślejszy, najmajestatyczniejszy utwór wieszczej poezyi Krasińskiego i najwspanialszy wyraz jego serca patryotycznego; to także najwyższe słowo jego patryotycznej mądrości. Zdawałoby się wprawdzie, że, jeśli gdzie, to właśnie tutaj, w *Psalmie dobrej woli*, jest Krasiński jednym z owych »ubóstwicieli przeszłości«, których Szujski zaliczył do »rycerzy mgły«. Ale, nie mówiąc już o tem, że apoteoza przeszłości nie jest bynajmniej przewodnią myślą *Psalmu*, nie jest ona także ani tak ślepa, ani pozbawiona słusznej podstawy, ani bezwzględna.

Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie —
Z skarbu wiecznego miłościwej łaski!
Tysiącoletnie dałeś panowanie,
Ubrane w śnieżne, przechrześcijańskie blaski —
Nadeuropejskiej cnoty — Twego Syna
Dałeś nam pierwszym w świeckie wpoić dzieje;
Z Polski ojczyzna w przeszłości jedyna,
Co z piersi miłość, a nie rozbój, sieje,
Co mieczem — tylko świat ewanieliczy,
Gardzi grabieżą, nie garnie zdobyczy;
Spaja się z braćmi — a dumnych roztrąca,
Lecz i tych jeszcze w jawnem świetle słońca.

Przełóżmy ten wspaniały język poezyi na zwyczajny język prozy, a z przekładu wywinie się

szczera prawda; bo jest niezaprzeczonym, niezbitym faktem, że w porównaniu z historyą innych państw Europy historya naszego p a ń s t w a (nie społeczeństwa) jest naprawdę »przechrześcijańska« i »nadeuropejska«, a to w tem znaczeniu, że naród polski budował swój organizm polityczny »na s w o j e m« i ze s w e g o, nie pożądając cudzej ziemi, jeżeli zaś wpływem i przewagą sięgnął nawet poza granice rozprzestrzenienia polskości,... to sposobem u n i i — braterskiego zrzeszenia, nie podboju«; że wogóle »tkwiła w podstawach idei państwowej Polski z a s a d a p r a w a, wysuwał się na czoło m o m e n t s p r a w i e d l i w o-ś c i, odpowiedniki znamienne zawartej w duszy narodu kultury etycznej« ([6]).

»Wiecznieś nas kąpał w jakiejś dziwnej cnocie«: czy to przesada? Jeśli zważymy, że te słowa stosuje Krasiński j e d y n i e do epoki, »gdyśmy zstąpili z życia Kapitolu w porozbiorowej doliny otchłanie«, i że przez tę »dziwną cnotę« rozumie najwyraźniej jedynie męstwo żołnierza polskiego: to prawdzie jego słów nie zaprzeczy nawet — wróg.

Natomiast i nam samym niepodobna nie zaprzeczyć słowom, w których uogólnia Krasiński całą naszą przeszłość, nazywając ją krótko »żywotem najczystszym«. Lecz jestto uogólnienie jedynie u c z u c i o w e, jedynie poetyczne: nie przeczył Krasiński nigdy, nawet w *Przedświcie*, wi-

nom przeszłości — przeciwnie, były mu one nawet potrzebne do jego konstrukcyi filozoficznej, do nauki o »czyśćcu«, któraby się bez win ostać nie mogła: świadczy o tem *Traktat o Trójcy;* a i w *Psalmie dobrej woli* mówi przecie poeta o »cmentarzowych progach«, które są niczem innem, tylko właśnie karą czyśćcową – nie za cnoty przecie, tylko za winy.

Słowem, kto się uważnie wczyta w poezyę *Psalmu dobrej woli,* ten nie będzie mógł pomawiać Krasińskiego ani o zupełną bezzasadność, ani o bezwzględność apoteozy przeszłości.

Bezzasadną, bezwzględną jest raczej — apoteoza współczesności, epoki, w której powstał utwór.

Skrzydła nam rosną już na zmartwychwstanie,
Usta rozwarte do wesela krzyku,
Ku nam z błękitów, jakby z Twego łona,
Złote jutrzenki, jakby Twe ramiona,
Śpieszą już na dół od nieba po ziemię,
By zdjąć nam z czoła wiekowych klęsk brzemię;

nadzieja, jak kwiat, się sypie; zgon wrogów »na chmurach jutrzejszych już dnieje«; »broń władna z wichrów nam spada«. Kiedy to wszystko pisane? czy choć raz po pogromie 1831 roku mieliśmy »usta rozwarte do wesela krzyku?« Jeżeli prawdziwą jest wiadomość, podana przez Małachowskiego, że *Psalm dobrej woli* powstał już w roku 1846, to owe słowa byłyby niewątpliwie wyrazem

tej nadziei radosnej, jaka zagościła na czas pewien w sercu poety po wstąpieniu na Stolicę Apostolską Piusa IX, nadziei, że teraz

Już nie walką o byt krwawą,
Morderczemi zbrojną godły,
Odzyskamy nasze prawo,
Lecz przez święte jego modły.

Ale prawdopodobniejszem będzie przypuszczenie, że z roku 1846 pochodzi jedynie pierwszy rzut *Psalmu dobrej woli*, że wykończył go dopiero Krasiński w roku 1848; w takim razie nadzieja i radość, bijące z *Psalmu*, będą odzwierciedleniem tej nadziei i radości, jakiemi zadrżała dusza poety w roku 1848, upojona i rozkołysana »wiosną ludów«. Bo *Psalm dobrej woli* jest owocem nie smutku, nie przygnębienia, nie biernej rezygnacyi, jak *Resurrecturis*, ale przeciwnie: radości i wiary w przyszłość, i to wiary, opartej na ufności we własne siły, jest naprawdę poezyą — dobrej i silnej woli. I właśnie ten nastrój ducha błogosławiony, w którym się ten *Psalm* począł i urodził, sprawił, że, chociaż jest cząstką tego samego systemu filozoficznego, do którego należą: *Przedświt, Psalm wiary, Psalm nadziei, Psalm miłości, Resurrecturis*, ma jednak swoją własną barwę myśli, a nadewszystko swój własny ton uczuciowy.

Przypomnijmy sobie tylko, co i jak obiecywał Krasiński w *Przedświcie:*

Jak Bóg w niebie — tak koniecznie
Bóg nas wcieli w drugie ciało!...
Prawem naszem — Zmartwychstanie:
Dziś lub jutro dasz je, Panie!
O, dasz w swej sprawiedliwości:
Nie coś winien nam — lecz Sobie.

A więc *Przedświt* obiecywał zmartwychwstanie Polski, jako konieczność, jako spłatę długu, który Pan Bóg zaciągnął — nawet nie u Polski — ale u samego Siebie. W *Psalmie dobrej woli* niema już żadnej konieczności zmartwychwstania, żadnej kategoryczności obietnicy: zmartwychwstanie jest przedmiotem już tylko — modlitwy, tej modlitwy majestatycznej, którą nie raz, ale sześć razy zanosi poeta do Boga:

Teraz gdy rozgrzmiał się już sąd Twój w niebie
Ponad lat zbiegłych dwoma tysiącami,
Daj nam, o Panie, świętymi czynami
Śród sądu tego samych wskrzesić siebie!

Więc już nie twierdzenie, nie pewność, nie dasz! tylko prośba, błaganie: daj! Co więcej, już w tej modlitwie wskrzeszenie jest uzależnione od nas samych: my nie będziemy przez nikogo wskrzeszeni — my siebie sami, własnymi czynami, wskrzesimy; nie Bóg, nie los będzie nas »pędził w wyższą dolę«, ale my sami siebie pędzić będziemy. Nie dosyć na tem.

Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie...
Ziemiś nam ujął — a spuścił niebiosy,

I serce Twoje nas zewsząd przykrywa;
Lecz wolną wolę musiałeś zostawić:
Ty bez nas samych nie możesz nas zbawić.

Oto wielkie słowo filozofii patryotycznej Krasińskiego, równie zdrowe, równie męskie, jak to, którem krzepił Fichte swój naród w ciężkiej dla niego godzinie ([7]). Dawniej mówił Krasiński: Ty musisz nas zbawić, a teraz mówi: Ty nie możesz nas zbawić, jeżeli my tego nie zechcemy, boś nam zostawił wolną wolę,

Boś tak ugodnił wysoko człowieka
I naród każden, że Twój zamysł czeka,
Zawieszon w górze, aż własnym obiorem
Człowiek, lub naród, jego pójdzie torem.
Z wolnością tylko Twój Duch się wciąż swata —
Nikt niewolnikiem w bezmiarach wszechświata.

Możeby lepiej było czytać ten wiersz ostatni: »Nie z niewolnikiem w bezmiarach wszechświata?« Bo są na świecie niewolnicy, a są nimi ci, którzy myślą lub, co gorsza, czynem, a raczej brakiem czynu, wyznają okropną, zgubną, zabójczą zasadę automatyzmu dziejowego, ci, którzy zawsze i wszędzie liczą tylko na miłosierdzie boże, na ludzi, na zbieg okoliczności, na heglowski rozum świata, na romantyczny tryumf ideału itd., słowem na wszystko i na wszystkich, byleby tylko — nie na siebie. A przedewszystkiem ci są niewolnikami w bezmiarach wszechświata, którzy, opę-

tani czystą, szlachetną, ale bezsilną, miłością, chcą »zamienić w ziemską dolę żywot ducha — na księżycu«, którzy, nie umiejąc przezwyciężyć przygnębienia i bezwładu, chcą być świadomie cichą ofiarą, nie zdając sobie sprawy z tego, że wówczas będą nie o wiele większą rolę w rozwoju świata odgrywali, jak kamienie na drodze, które potrącają ludzie nogami, a wozy kołami! Ten tylko nie jest niewolnikiem w bezmiarach wszechświata, kto niezłomnym prawom życia przeciwstawia swoją własną wolę, a raczej kto wyzyskuje te prawa życia na swoją korzyść — za pomocą swej własnej i dobrej woli. W zastosowaniu do naszego życia, ci z nas tylko nie są niewolnikami w bezmiarach wszechświata, którzy wierzą w przyszłość naszą nie dlatego, że wierzą w tryumf sprawiedliwości, ale dlatego, że wierzą — w siebie. W ciężkiej, często strasznej, walce z życiem i o życie, o byt narodowy, niejednemu nieraz wyrwie się ze zbolałej piersi ciche, lub głośne, wołanie:

Zmiłuj się, Panie, broń nas! bądź Ty z nami!

Ale odpowiadać sobie musimy i powinniśmy słowami Krasińskiego, bo one — nawet w oderwaniu od dramatycznej chwili dziejowej, która kazała mu wierzyć, że to już ostatnia »przemiana« losów, że »my nad otchłanią, na ciasnym przesmyku«, — nie straciły i nigdy nie stracą swojej mądrości i prawdy:

Nie — darmo — teraz tu stać musim sami!
Ach, wiem: ta chwila już do nas należy;
W ostatniej losów tej naszych przemianie
Żaden Twój Cherub nam w pomoc nie zbieży!

A dlaczego? dlatego, że

Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie!

Jak mamy te słowa rozumieć? Kiedy się czyta *Psalm dobrej woli*, mimowolnie przypomina się inny natchniony utwór polskiej poezyi zarazem i filozofii patryotycznej, drugie *Kazanie sejmowe* Skargi — *O miłości ku ojczyźnie*. Ale bo też kazanie to jest niczem innem, tylko psalmem dobrej woli w literaturze naszej XVI wieku. »Jako najmilszej matki swej miłować i onej czcić nie macie, która was urodziła, nadała, wyniosła?« Ona dała wam wiarę, majestat królewski, złotą wolność, dostatki i bogactwa, pokój, sławę wojenną, wielkie imię »u wszystkiego chrześcijaństwa i u pogaństwa«; »cóż wam więcej uczynić mogła?« — to znaczy, nie spodziewajcie się od niej już niczego, ona wszystko wam dała, co dać mogła: teraz sami już o sobie myślcie, to znaczy myślcie o niej! Nie inna jest myśl Krasińskiego. »Duch zbiorowy narodu«, jak mówi w *Traktacie o Trójcy*, »z dwóch pierwiastków się składa«: z »bożej łaski« i »wolnej woli«. Otóż tej bożej łaski było już tyle, że więcej być nie może — niech teraz przemówi wola. »Ustał czas łaski« — według

słów Cieszkowskiego — »nastał czas zasługi«. Pan Bóg nie może dać więcej — nie może chcieć dać więcej...

Lecz, kiedy doszła do tego punktu myśl Krasińskiego, nagle odezwało się w nim serce — polskie serce, bijące od wieków mocną wiarą w opiekę i w pomoc Najświętszej Panny, jako Królowej Polski, wiarą, że Jej modlitwa jest władna wybłagać u Boga nawet »odmianę dekretu« Jego ([8]). Wizya Matki Boskiej w *Psalmie dobrej woli* ma może w swym pomyśle źródło w wizyach dantejskich, ale w swojem uczuciu ma źródło w wiekowej religijności własnego narodu i jest z pewnością nie tylko widzeniem poetyckiem, ale także rzeczywistem przeżyciem religijnem Krasińskiego.

Lecz o cóż każe nam Krasiński modlić się do Boga przez pośrednictwo Najświętszej Panny? Jeżeli w słowach:

Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie!

przez »wszystko« będziemy pojmowali »wszystko«, to idzie tu rzeczywiście o »odmianę dekretu« Bożego. Ale jeżeli przez »wszystko« będziemy pojmowali tylko ów pierwszy z dwóch pierwiastków, z których »wciąż się składa« »Duch zbiorowy narodu«, to idzie tu nie o »odmianę dekretu«, tylko o pierwiastek drugi — o wolę, o łaskę we-

wnętrzną, nie zewnętrzną, nie o łaski, tylko o ŁASKĘ — którą jest DOBRA WOLA:

Błagamy Ciebie: stwórz w nas serce czyste,
Odnów w nas zmysły, z dusz wypleń kąkole
Złud świętokradzkich — i daj wiekuiste
Śród dóbr Twych dobro — daj nam dobrą wolę!

»Wypleń kąkole złud świętokradzkich«: czy może być bardziej świętokradzka złuda, jak łudzić się, że Bóg bez nas samych może nas zbawić? Kto się tem łudzi, ten naprawdę potrzebuje oczyszczenia serca i odnowienia zmysłów: bo świętokradztwem jest łudzić się, że Bóg zechce odmienić dla nas ten swój nieodmienny dekret, iż z wolnością tylko Jego Duch się swata, iż temu tylko pomaga, kto sam sobie pomaga. Do tego zaś, aby samemu sobie pomagać, trzeba mieć najpotężniejszą ze wszystkich potęg duchowych: dobrą wolę. Dawniej, w *Psalmie nadziei*, wołał Krasiński:

Z wiary waszej wola wasza;

a teraz zdaje się mówić: »Z woli waszej wiara wasza!« Bo wiara w tryumf ideału etycznego, jeżeli jest wiarą tylko w jakieś p r a w o, w jakąś konieczność zwycięstwa ideału, bywa najczęściej szkodliwym sentymentalizmem i objawem słabości. Natomiast najpotężniejszą dźwignią życia i znakiem zdrowia jest wiara w tryumf ideału etycznego, mający być osiągnięty przez własną

wolę, to znaczy wiary we własną wolę, która świadomie chce i czynnie dąży do tego, aby ideał etyczny w walce ze światem odniósł zwycięstwo. Do zwycięstwa tego jest potrzebne ogromne i potężne wojsko, ale także potrzebny jest wielki wódz, który z niego i z niem zrobi wszystko, co chce i czego chce. A któż jest owym wodzem? Dobra wola!

»Nic nie da się pomyśleć nigdzie na całym świecie, nic nawet poza światem, coby mogło uchodzić za dobre bez wszelkich zastrzeżeń, z jednym jedynym wyjątkiem — z wyjątkiem dobrej woli«. Czy czasem nie pod wpływem tej wspaniałej definicyi Kanta, od której się zaczyna zaraz pierwszy rozdział jego *Metafizyki obyczajów*, nazwał Krasiński dobrą wolę »wiekuistem«, to jest najwyższem, bezwzględnem, dobrem wśród dóbr duchowych? Jeżeli nie, to w każdym razie uzasadnienie tej myśli przez Kanta pomaga do lepszego zrozumienia myśli Krasińskiego. Rozum, mówi Kant, dowcip, sąd o rzeczach i jak się tam nazywają jeszcze przymioty ducha, oraz odwaga, stanowczość, wytrwałość w zamiarach i jak się tam nazywają jeszcze przymioty temperamentu, są niewątpliwie dobre i pożądane: ale mogą także być w najwyższym stopniu złe i szkodliwe, jeżeli wola nie jest dobra. Tak samo zupełnie i dary szczęścia: cóż po potędze i bogactwie, cóż po honorze, cóż po zdrowiu, jeżeli brakuje dobrej woli,

która jedna tylko z tych darów może zrobić dobry użytek? I więcej jeszcze. Wstrzemięźliwość, panowanie nad sobą i uwaga roztropna są nie tylko d o b r a m i, ale nawet, zdawałoby się, d o b r e m, wewnętrzną wartością człowieka: nie, do tego, aby nazwać je dobrem bez wszelkich ograniczeń, brakuje im jeszcze bardzo wiele, choć je tak wielbili starożytni; albowiem bez kierunku dobrej woli mogą się stać złem; zimna krew w łotrze zrobi z niego jeszcze niebezpieczniejszego i w oczach naszych jeszcze wstrętniejszego łotra (⁹): niech wybaczy Nietzsche!...

Tak! Tylko dobra wola udziela dobrym chęciom wartości i mocy, tylko ona uświęca wszystkie dobra duchowe czy materyalne, tylko ona tworzy serca czyste, odnawia zmysły, z dusz wyplenia kąkole złud świętokradzkich, tylko ona daje miłości ojczyzny nie tylko skuteczność, ale i rozumny kierunek, a więc tylko ona może nas zbawić.

Bóg w wolę ludzi rzucił cudów zaród:
Byle się nigdy w pychę nie spodliła,
W cud się zolbrzymi, wciąż wzrastając czynem.

I dlatego to koroną filozofii życia i poezyi patryotycznej Krasińskiego jest nie *Resurrecturis*, ale ten jego utwór, w którym się dla narodu swego modli o wiekuiste śród dóbr Bożych dobro — o dobrą wolę.

Ona, nie »moc ofiary cicha«,

może pod mogiłę
Zstąpić, jak anioł — i anielską siłę
Wlać w kość i popiół — nazad stworzyć naród!

PRZYPISKI

(1) Tak w pierwotnej redakcyi,. ob. wydanie jubileuszowe VI, 370.

(2) Podobieństwo ideologii w poezyi Krasińskiego do ideologii w *Traktacie o Trójcy* wykazał J. Kleiner w swej znakomitej książce *Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli* II, 17.

(3) To zagadnienie etyczno-religijne, stosunku ideału do rzeczywistości, głęboko rozważył William James w swojem dziele wspaniałem *The varieties of religious experience* (w rozdziale dziewiątym, poświęconym krytyce świętości).

(4) Istnieje pogląd, że *Resurrecturis* to jedynie »odezwa do samego siebie, nie do Polski«, »nigdzie bowiem w całym tym wierszu n i e m a m o w y o P o l s c e, o narodzie, o ofierze narodu, jest tylko mowa o stanowisku poety wobec narodu i o gotowości ofiary o s o b i s t e j wobec wroga«; że więc *Resurrecturis* jest programem działania nie dla całego narodu, tylko dla Polaka-poety, »a potem dla tych, co śladem poety iść potrafią« (Kallenbach w *Encyklopedyi polskiej* XXI, 455). Zgodzić się na ten pogląd niepodobna. Prawda, że p o c z ą t e k *Resurrecturis* można uważać za rozmowę poety z samym sobą, za jego własną walkę z tym samym szatanem-kusicielem, który go

kusił w *Fantazyi konania;* do takiego przypuszczenia upoważniają wiersze: »O, nie! o Duchu mój — Wstecz się cofnij, stój!« Ale taki charakter osobistej rozmowy ma jedynie początek utworu. Od wiersza »O, poznaj sam siebie« ten charakter wyraźnie załamuje się: poeta, odparłszy zwycięsko pokusy szatana, skrystalizował ostatecznie swoje myśli patryotyczne i od tej chwili przemawia już nie do siebie, tylko do tych wszystkich, »którzy mają zmartwychwstać«, tj. do całego narodu, albo, jeśli kto woli, do każdego Polaka. Argument, że »w całym tym wierszu niema mowy o Polsce« niczego nie dowodzi, i to, rozumie się, wcale nie dlatego, że i o poecie w całym tym utworze niema także mowy, ale nadewszystko dlatego, że niektóre przynajmniej wiersze, a nadewszystko te: »...świat, twój morderca, Sam klęknie i wyzna, Że Bóg i ojczyzna Narodów, sumieniem«, — nie mogą się w żaden sposób odnosić do poety (którego przecie świat nie zamordował), tylko do całej Polski. Nie, jak *Psalmy przyszłości*, tak i *Resurrecturis* to w intencyi Krasińskiego program działania dla całego narodu

(⁵) Michał Lempicki, w szkicu p. t. *Dobra wola i ofiara cicha*, skreślonym z powodu niniejszego odczytu w Warszawie *(Kuryer Warsz.*, r. 1912 nr. 92), podaje w wątpliwość istnienie »zasadniczej różnicy między dwoma dziełami wieszcza-filozofa« — i ma zupełną słuszność. Zasadniczej różnicy, różnicy ideowej, niema — właśnie dlatego, że, jak się to wyraźnie w odczycie powiedziało, obydwa te utwory są ogniwami jednego łańcucha filozoficznego; ogłoszona w wydaniu jubileuszowem po raz pierwszy w całości rozprawa *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* usuwa pod tym względem wszelkie wątpliwości. A jednak to, co w poezyi przedewszystkiem rozstrzyga o jej wartości życiowej, — wrażenie —

jest (o ile naturalnie wolno wierzyć wrażeniu własnemu) zupełnie różne: *Resurrecturis* przy całej wzniosłości swego ideału moralnego wywiera wrażenie wręcz przygnębiające przez myśl ofiary wątpliwej wartości dla narodu, *Psalm dobrej woli* wlewa w duszę ufność i wiarę, pokrzepia siły w walce o życie narodowe. Czemże się to tłomaczy? Nie tylko tem, że nastrój duchowy, w jakim został poczęty i wykonany *Psalm dobrej woli*, był zupełnie inny (to wręcz w oczy bije), ale i dlatego, że myśl ofiary jest w *Psalmie dobrej woli* nie myślą naczelną, jak w *Resurrecturis*, ale jedynie przygodną, niemal przelotną: i to właśnie ratuje *Psalm dobrej woli*, to pozwala wysunąć tę pieśń wspaniałą — ze stanowiska wartości życiowej — na samo czoło poezyi Krasińskiego i przeciwstawić ją — ze stanowiska tejże wartości życiowej — *Resurrecturis*. Podaje jeszcze Lempicki w wątpliwość przypuszczenie, że pojęcie dobrej woli zaczerpnął Krasiński od Kanta, twierdzi natomiast, że »miał on bliższe źródło«, że tem źródłem jest dusza polska i historya polska, w której dobra wola przemówiła, jako »bardzo wyraźna właściwość polskiego ustroju«. Co do wpływu Kanta, pewności oczywiście niema, ale niema i niemożliwości: przecie badania Kleinera wykazały aż nadto dowodnie, że się Krasiński obcemi myślami obficie zasilał, że był, jako filozof, eklektykiem; przypuszczenie wpływu Kanta jest tem prawdopodobniejsze, że dobra wola, jak ją pojmuje Krasiński, nazywając ją najwyższem dobrem, jest nierównie bliższa dobrej woli Kanta, aniżeli dobrej woli duszy polskiej i historyi polskiej, w której jest raczej bardzo wiele dobrej — chęci.

(6) Oswald Balzer, *Przygodne słowa*, 212.

(7) *Reden an die deutsche Nation:* »Keineswegs... gedenke ich Sie zu erheben über diesen Schmerz durch

Vertröstungen auf eine Hülfe, die von aussenher kommen solle.... Es lässt sich der strenge Beweis führen,... dass kein Mensch und kein Gott und keines von allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignissen uns helfen kann, sondern dass allein wir selber uns helfen müssen« (mowa pierwsza). — Kształcenie dobrej woli poczytuje Fichte za jedno z najważniejszych zasad wychowania narodowego (mowa druga). Wogóle pomiędzy nauką patryotyczną Krasińskiego a Fichtego istnieje niejedno podobieństwo; jak Krasiński np. mówi, że: »na ziemi być Polakiem, to żyć bosko i szlachetnie«, tak Fichte uczy swój naród, że »Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend« (mowa dwunasta).

([8]) Opowiada Albrycht Radziwiłł w *Dyszkursie nabożnym*, że pewien Bernardyn, Włoch, odprawiał w Rzymie mszę — właśnie w chwili, kiedy król polski Zygmunt III walczył z rokoszanami pod Guzowem; i nagle, wciąż jeszcze odprawiając mszę, krzyknął Bernardyn: »O Polsko, jako ty masz wiele obrońców!« »Po mszy, pytany, dlaczego ozwał się tak głośno, pod posłuszeństwem zeznał, iż widział, a ono dekret Bóg wydał na Polskę jakąś, aby zginęła, i dopuścił, żeby poddani wygrali przeciwko królowi, zatem i państwo miało upaść. Alić Najświętsza Panna, z stołka swego ruszywszy się, padła na oblicze swoje przed Majestatem Bożym, a za jej powodem Patronowie polscy, upadając także, prosząc o odmianę dekretu, najłaskawszą sentencyą uczynił Bóg tak i zniósł dekret pierwszy, żeby król wygrał«. (Na ten przyczynek do maryologii polskiej zwrócił autorowi łaskawie uwagę ks. prof. Fijałek).

([9]) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, wydanie K. Vorländera (Lipsk, 1906), str. 10—11.

SKARGA SKRZYWDZONEGO POETY

Do najpiękniejszych utworów Pola należy niewątpliwie »poemat z pomników historycznych XV wieku«—*Wit Stwosz;* jego piękność polega nie tylko na żywo odczutych opisach arcydzieł sztuki średniowiecznej, którą całem sercem ukochał poeta, ale nadewszystko na tem głębokiem uczuciu smutku i żałości, które przenika poemat od początku do końca. Ani jeden poemat Pola nie może się pod tym względem z *Witem Stwoszem* porównać; w *Mohorcie* nie brak pięknych ustępów lirycznych, ale uczucie nie przemawia w nich z taką rzewnością, jak w skargach biednego, ociemniałego rzeźbiarza. Czem się to tłomaczy? Dlaczego żale jego są tak rzewne?

Spasowicz w swojem znakomitem studyum krytycznem o Polu, słusznie powiada, że poeta, oczyszczając Wita Stwosza z zarzutu sfałszowania podpisu Banera na obligu, miał do tego pełne prawo, jako artysta.

Ale nie tylko względy artystyczne skłoniły Pola do wystawienia smutnego wypadku w życiu

Wita Stwosza w świetle, podobno niezgodnem z rzeczywistością. W jednym z przypisków do poematu mówi Pol, że nie może przypuścić, »aby człowiek, który był naczyniem Bożem i narzędziem w jego ręku, oddany sztuce w służbie Kościoła, mógł był się dopuścić nikczemności, o jaką go oskarżano, za jaką go piętnowano«. Ale i ten wzgląd jeszcze nie wystarcza: przyczyny, dla której Pol przedstawił Wita Stwosza, jako ofiarę nikczemnej potwarzy ludzkiej, należy szukać głębiej, — we własnem życiu poety, którego jeszcze na kilka lat przed napaścią Ujejskiego w *Listach z pod Lwowa* także posądzano w gronie zapaleńców politycznych o podłość, o dążności antynarodowe. Wiemy od Maurycego Dzieduszyckiego, że ustanowiono nawet jakiś sąd polubowny, przed którym się Pol musiał spowiadać z całego swego życia.

Otóż echo tego wszystkiego brzmi najwyraźniej w *Wicie Stwoszu;* opowiadając o nieszczęściach rzeźbiarza, Pol myślał o sobie, w skargi Stwosza tchnął własny ból, własne oburzenie na niesprawiedliwość ludzi, którzy go tak okropnie skrzywdzili, a czując się — zupełnie słusznie — czystym i niewinnym, uniewinnił i Wita Stwosza. Innemi słowy Pol — ten jeden raz w swojej epice — utożsamił się z bohaterem poematu nie pod jednym względem.

Kto zna portret Pola, ten się w charakterystyce

postaci Wita Stwosza z łatwością dopatrzy postaci samego poety:

...jakaś wielka i dzielna wspaniałość
Świeci od czoła, zoranego znojem;
W całej postawie jakaś dziwna stałość
Przemawia ciszą i wielkim pokojem;
A jednak robią jeszcze brwi krzaczyste,
Jakby wikłane przez burze wieczyste;
A przytem dziwna jakaś myśli żywość,
Świadcząca temu, jaka była stałość.

Ale mniejsza o to. Są w poemacie szczegóły ważniejsze, których genezą jest własne życie Pola, a więc najpierw — wspomnienie owej chwili szczęśliwej, której nigdy nie zapomniał poeta, kiedy to w Dreznie Mickiewicz deklamował w jego obecności jedną z *Pieśni Janusza;* nie wierzył Pol własnym uszom, »na skroń mu zimny pot wystąpił, jak opowiadał później Władysławowi Bełzie — i długo z odurzenia wyjść nie mógł«. A wtem przystąpił do niego Mickiewicz i odezwał się w te słowa: »Te sukcesa panu się należą. Witam w tobie natchnionego poetę; pamiętaj, abyś nie zaparł się świętego ognia, który w sercu żywisz«. I Wit Stwosz miał taką chwilę: i on miał mistrza, który go »kierował do pracy poczciwej« i zachęcał, aby nie pozwalał pójść na marne tej łasce bożej, która jest w nim:

Jam urósł zdrowy, silny, urodziwy,
I w całem mieście nikt mi nie był krzywy,

Bom się już z młodu wziął do dobrej pracy,
Stojąc przy cechu — a byli tam tacy,
Co przed oczyma stali, jak wzór żywy,
I kierowali do pracy poczciwej.
. . . .
— »Bóg dopomoże!«—mawiał mistrz—»Bóg żywie!
»Czas na cię, Wicie! popracuj cierpliwie!«
To też nie chciałem słowom mistrza kłamać
I ciężko z dłótem począłem się łamać...
»Mistrzu, nie dźwignę!« — wołałem przy pracy,
A mistrz mi na to: »Bywali już tacy,
»Co krew oddali z żywotami swymi,
»Nim się oddali obiecanej ziemi«.

Tak i Pol wziął się z młodu do dobrej pracy, i w całym kraju nikt mu nie był krzywy.

A kiedy ogłosił *Pieśń o ziemi*, kiedy i ten utwór z zachwytem powitano, myślał, że już nic mu miłości narodu nie odbierze:

I wierzyłem, że pójdę tym torem,
Że mi się życie złoży, gdyby wianek,
Że będzie wieczór taki, jak był ranek,
Że przejdę w pracy poważnie i śmiele,
Jak zwykł przechodzić dzień w Bożym kościele:
Poczęty jutrznią — skończony nieszporem...

Stało się inaczej: nadzieja go zawiodła, i nie wieczór, ale już południe nie było takie, jak był ranek. Po roku 1846 zmienił się Pol; dawniej

Czy to w dworze, czy w klasztorze,
Na słobodzie, czy w gospodzie,
Wszystkim Janusz brat:

teraz nie bratał się już ze słobodą i gospodą, bo nie mógł zapomnieć dnia 23 lutego r. 1846, kiedy to w Polance chłopi przywiązali go do drzewa, zbili i pokrwawili; odtąd bratał się tylko z dworem i klasztorem. Zmieniła się jego twórczość: on który dawniej tak serdecznie opiewał lud miejski i wiejski, który szlachcie niejedną przypiął łatkę, teraz staje się bezwzględnym wielbicielem jej przeszłości, i to przeszłości najsmutniejszej. Że mu to miano za złe, że się nawet oburzano na ten zwrot w jego pismach, to nic dziwnego; ale od apoteozy staroszlacheteczyzny do apostazyi narodowej jeszcze chyba daleko, a jednak znaleźli się tacy, którzy go od wszelkiej czci odsądzali:

I trzy dni całych jeszcze nie ubiegło,
A imię moje na pręgierzu legło.

Było to bolesnym ciosem dla człowieka zacnego i szlachetnego, który miał zawsze czyste intencye, a niemniejszym ciosem — dla poety, który miał chyba prawo i tytuł do powszechnego szacunku. Cios był tak bolesny, że, chociaż Pol nie lubił w poezyi mówić o sobie, chociaż zazwyczaj jego

. . . . serca pieśni własnej
Słuchał tylko miesiąc jasny
I stuletni dąb,

nie umiał jednak ukryć swego bólu i, zanim się jeszcze wyspowiadał w *Makowem ziarnku* z największego grzechu swego żywota — z miłości

wszystkiego, co swoje, — już w poemacie o Stwoszu poskarżył się na swoją krzywdę, kładąc w usta napiętnowanego starca wyrazy własnego bólu i własnego oburzenia na oszczerców:

A jak pod ruję ryje stado dzików,
Z taką to chucią śród jadu okrzyków
Zwiło się w kołtun to kramarstwo chciwe,
Wieczyście głodne tego, co zelżywe,
Wkoło pręgierza — i kat się nasrożył —
I do oblicza piętno mi przyłożył.

. . . .

Tu zrozumiałem jasno, o co chodzi,
Że moja praca i sława im szkodzi...
A jako Tatar przetrąca kolano
Gońcowi swemu, tak tu rzecz pamiętna,
Że ja pod piętnem — a oni bez piętna.

Miał słuszność Pol: tylko zaciekłość polityczna albo niegodziwa zazdrość mogła się targnąć na dobrą sławę człowieka, który jej służył, jak mógł; można nie podzielać, a raczej nie można podzielać, zachwytu Pola nad tem, co się działo na sejmiku w Sądowej Wiszni, ale posądzać go o złe zamiary, a cóż dopiero o odstępstwo, nie godziło się. W całej liryce Pola niema nic bardziej wzruszającego nad te krótkie, ale pełne żałości, słowa Wita Stwosza:

Panie wszak jam Ci żywotem nie kłamał!
I wierniem służył, kiedyś łask nie skąpił!
Za coś mnie, Panie, na starość odstąpił?

Cóż dziwnego, że, kiedy Pol przypomniał sobie, jaką się dawniej cieszył miłością w społeczeństwie, teraz, gdy nieopatrzni lub źli ludzie zaczęli go szarpać, wybuchnął oburzeniem?

Wszak w waszej radzie ze czci mię wyzuto?
Ja byłem orłem, kiedym do was zjechał,
I świat szeroki sławą się uśmiechał...
I, choć gościna moja tu pamiętna,
Wyście do orła przyłożyli piętna.
Dziś ja lew ślepy, ale mam pazury,
I nie leź, gadzie, nie leź do lwiej nury!
Bo pójdę z tobą na dłóta i noże,
Kiedy cię czuję dzisiaj w moim progu;
A gdym z boleścią bok otworzył Bogu,
To dziś z rozkoszą łotrom bok otworzę.

Usprawiedliwił się Pol ze wszystkich czynionych mu zarzutów, wykryło się,

że przeciw tobie uknowano zdradę.
że się sądowi w wyroku zbłądziło;

jego szlachetność nie pozwoliła mu pójść z oszczercami na noże: przebaczył im, a nawet, kiedy wspomniał

. . . życia swego rano,
Czyste, ciche i szczęśliwe,
A jak ziemia, miłościwe,

wówczas taka błogość ogarniała jego duszę, że chciał kochać tych, co go skrzywdzili:

Gdzieżeś, gdzieżeś, wieku młody?
. . . .

Gdyby jeszcze taka chwilka
Zawitała z ranną zorzą;
Gdyby takich uczuć kilka
Padło w duszę rosą Bożą;
Gdyby takie głosy wieszcze
Pan do duszy zesłać raczył:
To nie tylko, żem przebaczył,
Ale mógłbym kochać jeszcze.

Ale rana się nie zabliźniła, krzywda odstać się nie mogła:

Jam nie zerwał nici świętej,
Z natchnień przędzy tam poczętej,
Lecz to pewna, wielki Boże,
Kiedy w złości ją zerwano,
To garść pereł rozsypano,
I nikt związać jej nie może.

To też odtąd coraz to częściej dźwięczy w poezyi Pola ból i smutek: poemat o Wicie Stwoszu, jedyny utwór jego epiki, nawskróś własną podmiotowością, własnem uczuciem przesiąkły, to pierwsza silna skarga skrzywdzonego poety.

* * *

DWIE KSIĄŻKI POLSKIE
O ZAGADNIENIACH RELIGIJNYCH

Wyszły na krótko przed wojną dwie książki. Autorem jednej, p. t. *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (1913), jest ks. Franciszek Gabryl, zmarły na początku roku 1914 profesor filozofii na wydziale teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego i jego wielce zasłużony rektor, którego zabiegliwości i energii zawdzięcza Uniwersytet w niemałej mierze budowę nowego *Collegium physicum*. Autorem drugiej książki, p. t. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (1914), jest profesor historyi literatury powszechnej na wydziale filozoficznym tegoż uniwersytetu, Maryan Zdziechowski. Pierwsza książka, jak to widać już z tytułu, zajmuje się wyłącznie filozofią religijną XIX wieku w Polsce, druga — jeśli pominąć wzmianki przelotne o Mickiewiczu i Krasińskim oraz krótki szkic o Towiańskim — zajmuje się wyłącznie filozofią religijną XIX wieku zagranicą: w Niemczech, we Francyi, w Anglii i w Rosyi; ale przedmiot obu jest jeden i ten sam:

zagadnienia religijne. Lecz ta wspólność przedmiotu to jedyne ich podobieństwo; pozatem są do siebie tak niepodobne, jak dzień i noc, albo raczej, — żeby zachować porządek, w jakim się je wymieniło, — jak noc i dzień. Płynie zaś ta jaskrawa różnica z zupełnie odmiennego, jeśli nawet nie z dyametralnie przeciwnego, stanowiska, jakie zajmują autorowie względem religii, istoty i jej zjawisk.

I. „Polska filozofia religijna" Gabryla

Dzieło ks. Gabryla — to pozostanie raz na zawsze zasługą tego niestrudzonego pracownika i zacnego człowieka — jest pierwszą próbą monografii o naszej filozofii religijnej XIX wieku, — że próbą, nie stojącą na wysokości zadania, to zasługę tylko zmniejsza, ale jej nie niszczy.

Zasługą pozostanie przedewszystkiem samo już zgromadzenie materyału, które przyszłym badaczom filozofii religii w Polsce zadanie ułatwi. Zresztą przy całej swej pracowitości i dobrej woli przeoczył autor niejedno, na co uwagę zwrócić było warto; czasem znów uwzględnia niejedno, co z filozofią religii jest w związku bardzo dalekim, a nawet nie jest — w żadnym.

Co np. wspólnego z f i l o z o f i ą religii mają ramoty księdza Karola Surowieckiego, który się swą walką z liberalizmem oświecenia raczej osła-

wił, niż wsławił, który przez swój dziki fanatyzm i nieokrzesany, nie licujący z powagą przedmiotu sposób polemiki przynosił Kościołowi polskiemu raczej szkodę, niż pożytek? Ks. Gabryl wprawdzie jest innego zdania; podziela on pogląd, wypowiedziany w *Encyplopedyi Kościelnej* ks. Nowodworskiego, że »zasługi ks. Surowieckiego, jako kapłana i obrońcy wiary, były wielkie«. Niech sobie tak będzie, niechże mu będzie policzone za zasługę dla Kościoła, że swojem piórem wytwornem gromił tych mędrców, co, jak mówił,

Gotowi świni hołdować
I za bóstwo adorować:

w każdym razie owe »zasługi« nie dają jeszcze Surowieckiemu najmniejszego prawa, żeby się nim zajmowano w książce, poświęconej przecie nie obronie wiary katolickiej, tylko filozofii religii, i to jeszcze w rozdziale, w którym, obok takich filozofów domorosłych, jak ks. Chołoniewski, ks. Hołowiński, ks. Semeneńko, ks. Morawski, ks. Dębicki, umieścił autor jednego filozofa p r a w d z i w e g o: ks. Stefana Pawlickiego. Sam autor przecie przyznaje, że Surowiecki był »nie tyle może« (!!) »filozofem w ścisłem tego słowa znaczeniu, ile raczej apologetą«, ale — dodaje — »potrącającym o kwestye filozoficzne«. Ma niewątpliwie słuszność, zapomina wszakże, czy też pamiętać nie chce,

o tem, że sposób tego »potrącania« był zupełnie nie filozoficzny.

Wobec uwzględnienia Surowieckiego, tem mocniej razi zupełne milczenie o takich pismach, mających przecie już bez najmniejszej wątpliwości mniej lub więcej ścisły związek z filozofią religii, jak *Porządek fizyczno-moralny* Kołłątaja, rozprawa *O filozofii* Jana Śniadeckiego, *Ród ludzki* Staszyca, *O powstawaniu praw moralnych* Świętochowskiego. Trudno dalej zrozumieć, dlaczego autor pominął milczeniem rozprawę Libelta *De pantheismo in philosophia*, rozprawy Tyszyńskiego, znajdujące się w pierwszym tomie jego *Rozbiorów i krytyk*, albo np. *Polskę Chrystusową* Królikowskiego! Pominął także ks. Gabryl nie tylko pośrednio należącą do jego przedmiotu *Syntezę dwóch światów* Struvego, ale nawet mającą z nim związek bezpośredni rozprawę tegoż filozofa *O nieśmiertelności duszy*, rozprawę, o której istnieniu mógł się autor dowiedzieć choćby ze znanego sobie dzieła Edwarda Sulickiego, p. t. *Zarys filozofii wiekuistej teraźniejszości i tożsamości*. Zresztą mniejsza o tę rozprawę, która ani pamięci Struvego, ani wogóle polskiej myśli filozoficznej zbyt wielkiego zaszczytu nie sprawia: nierównie większa szkoda, że w książce, poświęconej filozofii religii w Polsce, niema rozbioru prac Władysława Dawida: *O intuicyi w filozofii Bergsona, Około bergsonizmu, O intuicyi w mistyce,*

filozofii i sztuce, Psychologia religii, prac, które są dla polskiej myśli filozoficznej, jak wszystkie zresztą pisma Dawida, rzetelnym zaszczytem. Lecz ich pominięcie, przynajmniej dwóch ostatnich, nie jest winą ks. Gabryla: wyszły one dopiero wtedy, kiedy dzieło jego było w rękopisie już gotowe. Wspominamy jednak o nich dlatego, że, jeśli się nie mylimy, te dwie rozprawy Dawida, *O intuicyi w mistyce* i *Psychologia religii,* są u nas w dziedzinie filozofii religii pracami, nie tylko najlepszemi, ale jedynemi, posiadającemi wartość naukową.

Poetów (z wyjątkiem ks. Surowieckiego) pominął autor świadomie, nie dlatego, żeby, jak pisze w przedmowie, »poeta nie mógł być filozofem, lecz z tego powodu, że zasługują oni, zwłaszcza filozof-poeta Zygmunt Krasiński, na osobną monografię, wyświetlającą dokładnie ich poglądy filozoficzno-religijne«. Rozumowanie to niezbyt logiczne: czy z tego np., że poglądy filozoficzno-religijne Cieszkowskiego lub Gołuchowskiego zasługują na osobne monografie, wolnoby wyprowadzać wniosek, że można je w historyi polskiej filozofii religijnej pominąć? Zresztą wolno się domyślać, że Krasińskiego pominął ks. Gabryl wcale nie dlatego, iż jego poglądy zasługują na osobną monografię (napisał ją przecie, i to nie byle jaką, Kleiner!), ale dlatego, że się te poglądy, wyłożone w traktacie *O stanowisku Polski z bożych i ludz-*

kich względów, nie zgadzają z dogmatyką katolicką; musiałby więc ks. Gabryl zgromić ukochanego poetę wiary i nadziei, czego czynić nie chciał: wolał więc zamknąć na jego filozofię oczy. Nie mniej ciężkim błędem, jak pominięcie Krasińskiego, jest pominięcie Mickiewcza, którego głęboka, jak morze, liryka religijna oraz pioruny, miotane z katedry paryskiej na »Kościół oficyalny« mają, kto wie, nierównie więcej wartości religijno-filozoficznej od prawowiernych pism niejednego przedstawiciela »oficyalnego Kościoła«.

Podział polskiej filozofii religijnej XIX wieku na sześć głównych kierunków (szkoła Kanta, Hegla i Schellinga, tradycyonalizm, scholastycyzm i mistycyzm) nie wyczerpuje jej całości o tyle, że z powodu pominięcia Kołłątaja i Staszyca nie uwzględnia jednego jeszcze kierunku: religii oświecenia. Pozatem jednak podział to, naogół biorąc, słuszny, chociaż tu i owdzie ma za sobą słuszność jedynie f o r m a l n ą. Tak np. Szaniawski, zaliczony do kierunku kantowskiego, zwolennikiem Kanta był niewątpliwie: ale, czy w zakresie filozofii religijnej Kant wywarł nań jaki wpływ, o tem wolno wątpić, a w każdym razie ks. Gabryl nie wykazał go ani w *Rzucie oka na dzieje filozofii*, ani w *Systemie Chrystyanizmu*, tj. w tych właśnie pismach Szaniawskiego, które upoważniają do zaliczenia go w poczet przedstawicieli polskiej filozofii religijnej. Trudno także zrozumieć, dlaczego

Dębicki ze swoją teoryą »psychopannychii« znalał się w rozdziale, poświęconym kierunkowi scholastycznemu i neoscholastycznemu, a nie w rozdziale o mistycyzmie. Ale mniejsza o to.

Mniejsza także o drobne pomyłki czy przeoczenia, w tym rodzaju np., że w Polsce od roku 1733 ukazało się pięćdziesiąt wydań pism Woltera w ciągu niespełna pięćdziesięciu lat (prawdę widocznie mówi przysłowie, że strach ma wielkie oczy), że *Podróż do Ciemnogrodu* Potockiego a jego »artykuliki w słynnym *Świstku Warszawskim«* (!) to jedno i to samo, albo że Zan »zorganizował w r. 1817 naprzód Towarzystwo Promienistych, do którego i Mickiewicz należał, następnie zaś Towarzystwo Filantropów« (!!), »a po rozwiązaniu tegoż tworzył związki Filaretów, z tajemną nawet dla związkowych kapitułą dwudziestu, Filomatami zwanych« itp. Mniejsza o cały szereg omyłek druku (np. Salwaros zam. Sotwaros, Gurowiecki zam. Gurowski itd.).

Przystępujemy do rzeczy najważniejszej: jak autor wyłożył i osądził naszą filozofię religii w XIX wieku?

Rozbiór pism każdego z uwzględnionych przez siebie filozofów [1] poprzedza autor jego biografią i bibliografią. Wszystkie biografie, bez wyjątku, są lichemi, na kolanie pisanemi, kompilacyami; w bibliografii pełno niedokładności (wymienia np. autor jakieś *Pisma zbiorowe* Ohryzki

nie wiedząc, że Ohryzko wydał jedno tylko *Pismo zbiorowe)* i opuszczeń (brak np. studyum W. M. Kozłowskiego o Lutosławskim, w *Ateneum* r. 1900, rozprawy Władysława Horodyskiego o Gołuchowskim w *Przeglądzie Polskim* r. 1912 i wielu innych).

Rozbiór pism filozoficzno-religijnych polega, jeśli nie wyłącznie, to głównie na ich obszernem streszczeniu, niezawsze bezpośredniem: treść *Introduction à un ouvrage intitulé Sphinx* Wrońskiego i dwóch zeszytów jego *Sphinxa* podaje autor na podstawie dzieła Dicksteina o Wrońskim; w ogólnym rzucie oka na filozofię Trentowskiego zasila się głównie artykułem, umieszczonym w czasopiśmie *Teraźniejszość i przyszłość*, przytaczając go, jak to sam wyznaje, prawie dosłownie. Ale to wyjątki: pozatem streszczenia są dokonane na podstawie własnej lektury autora, a że są szczegółowe, obficie przetykane i uzupełniane cytatami, więc o treści tego lub owego pisma mogą dać czytelnikowi pojęcie. I to także stanowi zasługę księdza Gabryla.

Po streszczeniach następują »uwagi«, w których autor wypowiada swój sąd o streszczonych pismach i o ich autorach. Czasem poprzestaje na ogólnikach, nie mówiących nic, albo mówiących bardzo mało, a do tego nieuzasadnionych. O Bukatym np. — poza stwierdzeniem zależności jego myśli od filozofii Wrońskiego — cały swój sąd za-

myka autor w słowach, że, »mając swego Bukatego, nie mamy powodu zazdrościć Grekom Heraklita, a Niemcom Hegla« (!). O poglądach Trentowskiego na »Boga mistyków« dowiadujemy się, że są one zanadto dowolne, aby warto się było nad nimi dłużej zatrzymywać. Nad filozofią Sulickiego, mówi autor, »zbyteczne byłyby wszelkie uwagi«. W *Wieczorach nad Lemanem* ks. Morawskiego »kwestya istnienia zła i jego stosunku do Dobra nieskończonego« jest zdaniem ks. Gabryla »przedstawiona tak, że do wywodów autora już bardzo niewiele dałoby się dodać«, ale, co mianowicie dałoby się dodać, tego się nie dowiadujemy.

Lecz po większej części autor, nie poprzestając na takich ogólnikach, wydaje sądy konkretniejsze i uzasadnione.

Cóż w jego oczach stanowi kryteryum wartości filozofii religii? Czy może ścisłość naukowa w wyjaśnianiu genezy psychologicznej i psychologicznych procesów zjawisk religijnych? Nie. Więc może czynniki uczuciowe religii i jej filozofii, jej oddziaływanie na serce, jej dobroczynny albo szkodliwy wpływ na zmysł moralny i wogóle na uczuciowy stosunek człowieka do ideałów? Zdawałoby się, że tu i owdzie to właśnie kryteryum stosuje autor do filozofii religii. Tak np. przyznaje, że w filozofii Lutosławskiego, którą naogół sądzi bardzo surowo, jest jednak pierwiastek dodatni,

a mianowicie »ów pęd idealistyczny, pociąganie innych ku górze, ku temu, co wznioślejsze, bronienie uczuć religijnych i praktyk przeciw niedowiarstwu i materyalistycznemu pojmowaniu zasad życia, wreszcie wielka miłość ojczyzny«; przyznaje nawet, że i w etyce Towiańskiego »znajduje się myśl bardzo sympatyczna i zdrowa, aczkolwiek nie oryginalna i na błędnych oparta podstawach metafizycznych«, a mianowicie »myśl ustawicznego doskonalenia się moralnego«.

Takie jednak sądy zdarzają się w książce księdza Gabryla wyjątkowo.

Głównem, rozstrzygającem, ostatecznem kryteryum wartości filozofii religijnej i wogóle nauki religii jest dlań jej wartość nie moralna i wogóle nie uczuciowa, tylko ideowa.

Tylko ta filozofia religii ma dla autora rzetelną wartość, która o religii mówi prawdę, uzasadnioną rozumowo; jeżeli bowiem mówi prawdę, to *eo ipso* jej wpływ moralny będzie dobroczynny; kryteryum zaś tego, co jest w religii prawdą, a co nieprawdą, jest dogmat katolicki; wolno wprawdzie, a nawet należy, stosować do oceny systemu religijno-filozoficznego metodę filozoficzną, naukową, na ostateczny jednak wynik oceny nie wpłynie to zupełnie: prawda bowiem religijna, zawarta w dogmacie katolickim, nie tylko jest, jako objawiona, pewna, chociaż nie zawsze oczywista (II. 268), ale także da się udowodnić rozumowo;

te nawet prawdy, »które przechodzą uzdolnienie przyrodzone rozumu, muszą być przez tenże rozum uznane i przyjęte« (II, 240); tego wszystkiego już dokonano: prawdę dogmatów rozum ludzki już uznał i przyjął, teologia katolicka skrystalizowała się już zupełnie (I, 163), jest już, podobnie jak oparta na aksyomatach prawda matematyczna, *philosophia perennis;* a jak w matematyce, może być tylko jedna prawda, tak jedna tylko prawda może być w teologii, — i, co za tem idzie, prawdziwą może być j e d n a tylko wiara; wiara bowiem zależy od prawdziwości n a u k i o jej przedmiocie i od uznania tej prawdziwości przez intellekt; kto zaś jej nie uznaje, ten, o ile nie jest skończonym łotrem, a przynajmniej człowiekiem złej woli, — jedno z dwojga — albo nauki katolickiej dobrze nie zna, albo jest, jeśli nie zawsze skończonym idyotą, to przynajmniej człowiekiem słabego umysłu, któremu logika wypowiedziała posłuszeństwo. Oto stanowisko ks. Gabryla, jednego z wielu gorliwych wyznawców racyonalizmu teologicznego, oto jego kryteryum przy ocenianiu wartości polskiej filozofii religijnej XIX w. I to właśnie kryteryum, rozpaczliwe w swojej ciasnocie, uniemożliwiające już nie tylko odczucie, ale i zrozumienie psychologii i indywidualności przeżyć religijnych, a więc naukowy, bezstronny sąd o filozofii religii, — nie pozwoliło autorowi,

jako jej historykowi, stanąć na wysokości swego zadania.

Wobec takiego kryteryum nietrudno zrozumieć, dlaczego autor nawet do ks. Pawlickiego, którego zasługom naukowym i głębokiemu, filozoficznemu rozumowi oddaje zresztą hołd szczery, a w zupełności zasłużony, żywi jednak coś nakształt żalu, że w rozprawie, p. t. *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii,* »po macoszemu się obszedł« »z kwestyą tak niezmiernie ważną, jaką jest stosunek rozumu do wiary objawionej«, że się nie zajął rozwikłaniem kwestyi, jakie stanowisko powinien zająć rozum wobec tych z pośród »prawd objawionych«, które przechodzą jego zakres. Zapomniał widocznie ks. Gabryl na chwilę, że Pawlicki był rzetelnym i szanującym się filozofem; a rzetelny i szanujący się filozof nie może twierdzić, że te prawdy, »które przechodzą uzdolnienie przyrodzone rozumu, muszą być przez tenże r o z u m uznane i przyjęte«, choćby nawet głęboko w te prawdy w i e r z y ł; rzetelny bowiem filozof rozumie, że nie tyle intellekt, ile nadewszystko irracyonalne pierwiastki duszy dają człowiekowi to najwyższe szczęście, którem jest światło i ciepło wiary religijnej, że to one, nie rozum, nie filozofia, rozstrzygają nie tylko o rodzaju wiary, ale także w bardzo znacznej mierze o jej treści, że do tego procesu psychologicznego, który się nazywa wiarą, uznanie i przyjęcie przez filo-

zofię prawd, przekraczających jej zakres, jest, a raczej byłoby, zupełnie niepotrzebne, gdyby nawet było możliwe. I rozumie jeszcze rzetelny filozof, że samo usiłowanie rozumowego ich uzasadnienia bywa dla tego procesu często rzeczą raczej szkodliwą, czego najlepiej dowodzi ten niezaprzeczony fakt, którego uznać i zrozumieć nie mogą czy nie chcą nasi duchowni, że apologetyka często odbiera młodym duszom resztki ich dawnej wiary religijnej! Zapominają o tem wiecznem prawie wolnego ducha ludzkiego, które Schiller ujął tak pięknie w słowach:

Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort,
Doch der Freie wandelt im Sturme fort.

Wobec takiego, a nie innego, kryteryum, jakie stosuje ks. Gabryl przy ocenie wartości filozofii religii, łatwo także pojąć jego względność, a nawet pewną sympatyę, dla ks. Surowieckiego, i wogóle nietrudno zrozumieć jego sądy i uczucia względem poszczególnych myślicieli (i niemyślicieli) polskich XIX wieku.

Byłoby jednak niesprawiedliwością i krzywdą dla czcigodnej pamięci ks. Gabryla czynić mu zarzut, żeby o przedstawicielach prawowiernej filozofii katolickiej wydawał sądy bezwzględnie pochlebne. Przeciwnie! Nawet ks. Morawskiemu, pomimo że się na jego filozofię pisze prawie w zupełności, nie wyłączając poglądu, że sumienie jest

»dalszą funkcyą rozumu« (!!), »zastosowującą ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka«, — nawet ks. Morawskiemu zarzuca, że, omawiając sprawę stosunku wiary do rozumu, nadto upośledził rolę rozumu i że się, broniąc celowości w naturze, nie ustrzegł tu i owdzie paradoksu. Ziemięckiej wytyka autor »cały szereg błędów i sprzeczności«. Ks. Hołowińskiego spotyka zarzut, że w rozprawie *O metodzie filozoficznej* »co do stosunku teologii do filozofii stanął... na ciasnem stanowisku« i że »stosunek prawdy i pojęcia przedstawił bałamutnie«. Jakubowiczowi zarzuca autor, że w *Chrześcijańskiej filozofii życia* »przeprowadzenie powziętej myśli jest nad wyraz niedołężne, a tem mniej oczekiwane, ile że po autorze, jako profesorze uniwersytetu, miało się prawo spodziewać bodaj trochę szerszego na świat poglądu«; twierdzenie zaś Jakubowicza, że »nie można poznać Boga bez Boga czyli bez Jego objawienia«, jest zdaniem ks. Gabryla »nie tylko błędne, lecz wprost heretyckie«.

Mówiąc prawdę, co to obchodzić może filozofię, że ten pogląd jest »heretycki«? albo np., że teizm Kremera jest »niecałkiem poprawny« (!)? albo jeszcze, że podzielaną przez Bochwica naukę Orygenesa o doczesności mąk piekielnych Kościół katolicki potępił, »gdyż zostaje ona w sprzeczności z dogmatem wieczności kar, wyrażonym przez Chrystusa Pana w słowach: A robak ich nie umie-

ra, i ogień ich nie gaśnie«? Takie sądy byłyby zupełnie na swojem miejscu w historyi herezyj religijnych, ale w historyi filozofii religii są zupełnie nie na miejscu; jeżeli kto, to filozof powinien chyba pamiętać, że *argumentum ex auctoritate est infirmum*, albo raczej *nullum*.

Lecz wróćmy do rzeczy. Możnaby przytoczyć więcej jeszcze zarzutów, jakimi ks. Gabryl obarcza przedstawicieli polskiej filozofii katolickiej, ale i tych dosyć, aby się przekonać, że w jej ocenie usiłuje zająć stanowisko bezstronne i krytyczne.

Na takiem samem stanowisku pragnął autor stanąć, i to bardzo szczerze, — o tem nie wątpimy ani na chwilę — względem wszystkich innych kierunków naszej filozofii religijnej, nie tylko tradycyonalistycznego i scholastycznego. Lecz pragnienie to pozostało, naogół biorąc, *pium desiderium*.

Gołuchowskiemu oddał autor, co mu się należy, wziął go nawet w obronę, i bardzo słusznie, przed ostrymi, a niesprawiedliwymi, zarzutami ks. Krupińskiego i zakończył swoje uwagi zdaniem, które niechaj wolno będzie przytoczyć w całości: »Mimo usterki filozoficzne i teologiczne pozostaną *Dumania* w naszej literaturze źródłem, z którego czytelnik w chwilach przygnębienia ducha może zaczerpnąć otuchę, pokrzepić się w wierze, pogodzić się z życiem, choćby było ciężkie, a dla ich autora będzie na zawsze chlubą, że, choć doznał pocisków losu, choć nieraz serce mu się krwawiło,

nie dał się złamać, a miasto swój pogląd na świat przyoblec kirem pesymizmu, jak to uczynili Schopenhauer i Hartmann, wolał go pomieścić w słońcu miłości«. Lecz wobec innych przedstawicieli nieoficyalnej filozofii religii na bezstronność zdobyć się ks. Gabryl nie umiał. A nie idzie nam tutaj, rzecz naturalna, bynajmniej o sam fakt ujemnej krytyki różnych poglądów na zagadnienia religijne, niezgodnych z poglądami autora, ale o sposób tej krytyki, nadewszystko zaś o sposób formułowania sądów, jaskrawo odbijający od umiarkowania i pobłażliwości, cechującej sądy o przedstawicielach filozofii katolickiej.

»Szkoda byłoby — pisze autor — wykazywać wszystkie logiczne błędy w wywodach Kremera, ale jedno przecież pomieścić się nam w głowie nie może, jak mógł profesor, wykładający logikę, napisać taką niedorzeczność, iż wystarcza, aby rozum człowieka wyzuł się z wszystkich cech indywidualności, a już tem samem będzie rozumem bezwzględnym; ponieważ zaś rozum bezwzględny jest sumą wszechrzeczy, zatem rozum człowieka byłby ową sumą wszechrzeczy«. A jakby mało było jeszcze owej »niedorzeczności« i owego »pomieścić się nam w głowie nie może«, dodaje ks. Gabryl: »Nie można się wobec tego dziwić, że młodzież, zmuszona słuchać takiej filozofii, wystąpiła tak brutalnie wobec swego profesora, iż zażądała jego ustąpienia z katedry filozofii«. Wszelki

komentarz do tych słów poczytujemy za zbyteczny, a wniosku z nich wyprowadzać nie chcemy... •

Trentowski, zdaniem ks. Gabryla, to człowiek zuchwały; »w tem, co powiedział o stosunku bytów indywidualnych względem ogółu, zawiera się cały stek niedorzeczności«; »nonsensem jest twierdzić, że *Ewigkeit und das Nacheinander sind nämlich im Grunde Eins und Dasselbe«;* »u r o i ł o s i ę Trentowskiemu, że dopiero on wskazał w jaźni ludzkiej, w dodatku najfałszywiej w świecie pojętej, ów kamień węgielny, na którym można zbudować dogmat niewzruszony nieśmiertelności człowieka«. Nie mamy zamiaru wchodzić w słuszność treści tych i innych sądów, pozostawiając to fachowym historykom filozofii: pytamy tylko, czy np. taka teorya »psychopannychii« Dębickiego nie jest czasem co najmniej taką samą »herezyą«, jak teozofia Trentowskiego, i czy jest mniejszym »stekiem niedorzeczności«, mniejszym »nonsensem«, czy czasem i Dębickiemu nie »uroiło się« tylko to wszystko? Ks. Gabryl jest naturalnie tego samego zdania, ale wypowiada swój sąd zupełnie inaczej, w innym tonie: przyznaje przedewszystkiem Dębickiemu »chęci jaknajlepsze«, a o samej teoryi wyraża się wprawdzie stanowczo, ale oględnie, że »nie może się ostać ani wobec rozumu, ani tem mniej wobec nauki katolickiego Kościoła«; nie dosyć na tem, zdobywa się nawet na pochwałę książki o *Nieśmiertelności człowieka,* zre-

szłą niezbyt fortunną: »Jako dodatnią stronę książki, trzeba podnieść wielką ilość cytacyj z rozmaitych autorów« (!). Skądże ta łaskawość dla autora książki »heretyckiej«? Prawdopodobnie stąd, że później Dębicki został księdzem i pisarzem prawowiernym. (Tu przypomina się anegdota o tem, jak pewien dworzanin polecał Ludwikowi XIV swego znajomego; lecz król ani słyszeć o nim nie chciał, podejrzewając go o jansenizm. Na to dworzanin: *»Lui, janséniste! Sire, il ne croit seulement en Dieu«. »Ah! c'est différent«*, odpowiedział król). Tylko »wielka szkoda — pisze dalej ks. Gabryl — że autor, pogłębiwszy swe wiadomości przez studya teologiczne, nie przerobił w drugiem wydaniu swej książki«. (Zawsze to miłe *donec corrigatur!*). Trentowski tymczasem na księdza nie poszedł, a i prawowiernym nie stał się nigdy, co więcej, dawał ludziom radę, którą ks. Gabryl poczytuje za niegodną rzetelnego filozofa, godną natomiast Mefistofelesa, »aby każdy uznawał swą wiarę za najlepszą« (I, 230). Pokazuje się, mówiąc nawiasem, że jednak naprawdę nie taki czarny dyabeł, jak go malują, skoro z godnością jego zgadza się dawanie ludziom rady, żeby byli... uczciwi!

Zresztą nie będziemy kruszyli kopii w obronie teozofii Trentowskiego, nie znamy bowiem jeszcze jego *Bożycy*, dotychczas drukiem nie ogłoszonej. Ale *Ojcze Nasz* Cieszkowskiego ogłoszono już dru-

kiem prawie w zupełności; wolno więc już teraz twierdzić, że, jeśli głównym celem i główną miarą wartości dzieła religijnego jest religijne wstrząśnienie duszy, przepojenie jej miłością ideału chrześcijańskiego, wpojenie w nią przekonania, że nad ten ideał niema w życiu ani prywatnem, ani publicznem, nic świętszego, że nie tylko głównem zadaniem, ale i całym sensem życia ludzkiego, jego świętym czynem, jest budowanie Królestwa Bożego na ziemi, — to *Ojcze Nasz* Cieszkowskiego w naszej (ilościowo bogatej, ale jakościowo niezmiernie w porównaniu z innymi narodami zachodnio-europejskimi ubogiej) literaturze religijnej XIX wieku niema dzieła równego sobie, o ile naturalnie nie zaliczymy do literatury religijnej dwóch ostatnich kursów *Prelekcyj paryskich* Mickiewicza. Tymczasem ks. Gabryl jak ocenił dzieło Cieszkowskiego? »Położenie nacisku na pracę własną i zbiorową, na konieczność czynu« (około sprowadzenia na ziemię trzeciej epoki, epoki dobra i szczęścia), stanowi — w oczach ks. Gabryla — »główną, a bodaj czy nie jedyną wartość całego dzieła«; »tytułem do zasługi Cieszkowskiego« jest nadto potępienie przezeń rewolucyi francuskiej i wogóle gwałtu (o tem, że zdaniem Cieszkowskiego »przysporzyła rewolucya niemało materyałów do nowego dzieła« budowy nowej kultury, ks. Gabryl nie wspomina) (I, 292). I to już wszystko! Pozatem roi się *Ojcze Nasz* zdaniem

autora od bałamuctw, błędów, niedorzeczności, zagmatwanych pojęć, fałszywych poglądów, heretyckich nauk; Cieszkowski »pozbawił Trójcę św. dwóch osób, Chrystusowi Panu zaprzeczył Bóstwa, Jego Kościół skazał na wymarcie, ród ludzki zapoteozował, po swojemu wyłożył Pismo św., Ojcom Kościoła zarzucił nieuctwo i złą wolę, bo rozmyślne fałszowanie znaczeń słów objawionych; poprzeinaczał naturę ludzką; wieczność zrobił zlepkiem doczesności; nazłorzeczył i nagroził tyranom wszelkiego pokroju, wyidealizował Polskę«. Słowem i tutaj, jak gdzieindziej, stoi autor wyłącznie na gruncie racyonalizmu teologicznego, na gruncie nauki dogmatycznej. Na innym oczywiście stanąć nie mógł, ale mógł i powinien był zastanowić się nad tem, czy dzieło religijne, w poglądach swoich, t. j. w swoim pierwiastku intellektualnym, nie ze wszystkiem z nauką dogmatyczną zgodne, a choćby i wręcz »heretyckie«, ale w swoim d u c h u chrześcijańskim i w swoim pierwiastku emocyonalnym, mocne i szlachetne,— czy takie dzieło nie posiada czasem stokroć większej wartości r e l i g i j n e j od takich np. *Wieczorów nad Lemanem* ks. Morawskiego, książki najprawowierniejszej, ale będącej owocem chłodnego intellektu, i dlatego też przemawiającej prawie tylko do umysłu, a przez to niezdolnej w s t r z ą s n ą ć duszą czytelnika; kiedy się czyta tę książkę, mimowolnie przychodzi na pamięć to,

co powiedział kiedyś Mickiewicz z katedry paryskiej, że biuletyny Napoleona więcej mają w sobie ducha religijnego, niż różne katechizmy i apologetyki.

»A rezultat?« — pyta ks. Gabryl na zakończenie swych uwag o dziele Cieszkowskiego — i odpowiada: »Dość spojrzeć na świat i na to, co się w nim dzieje, aby widzieć, że miejsce trzeciej epoki ludzkości, epoki szczęścia, epoki Parakleta, w której każdy urzędnik i robotnik będzie zarazem kapłanem ludzkości, jest chyba tylko w *Ojczenaszu* Cieszkowskiego«. Zapewne, ale i to pewna, że ks. Gabryl nie napisałby tych słów, gdyby sobie uprzytomnił, że, pytając o rezultat, musiałby za dzieło chybione poczytać także... *Ewangelię;* bo czy nie dosyć spojrzeć na świat i na to, co się w nim dzieje, d z i s i a j zwłaszcza, aby widzieć, że miejsce epoki, w której jeden będzie pasterz i jedna owczarnia, jest, jak dotychczas przynajmniej, chyba tylko w *Ewangelii?*

Tę samą miarę, co do Cieszkowskiego, przykłada autor i do Towiańskiego, to znaczy sądzi go przedewszystkiem ze stanowiska intellektualnego, dogmatyczno-racyonalistycznego: »Jeży się od błędów i sprzeczności cała metafizyka Towiańskiego; szkoda byłoby czasu na polemikę z człowiekiem, dla którego logika zwykłych śmiertelników nie posiada najmniejszego znaczenia«; »prawdziwa to mieszanina prawdy i fałszu, miesza-

nina nauki ewangelicznej ze stekiem błędów gnostyckich, nowoplatońskich, kabalistycznych, metempsychozy i preegzystencyi dusz, panpsychizmu wreszcie, obok błędów Lutra, Kalwina i Swedenborga«. Wobec tej błędności nauki dziwi się ks. Gabryl i zrozumieć nie może, »gdzie też zapodzieli swój rozum ci, którzy Towiańskiego za posłańca niebios poczytali«; tem bardziej się dziwi, że zwolennicy mistrza Andrzeja stanowili przecie »kwiat narodu«, »że wielu z nich zasiadało przedtem na ławach uniwersyteckich, i że w młodości uczono ich podstawowych prawd wiary katolickiej«. »Niepojęte to, — pisze dalej autor — ale bardzo bolesne; zawsze niestety bywali ludzie, którzy w razie jakiejś niemocy wolą się zwracać do znachorów, jak do prawdziwych lekarzy; takim znachorem w dziedzinie spraw duszy był Towiański, a jego rozgłos i dzieje towianizmu z pewnością nie stanowią promiennej karty w dziejach naszej kultury religijnej«. Że innego sądu o n a u c e Towiańskiego nie mógł wydać ks. Gabryl (nawet gdyby się z nią lepiej zapoznał), to bardzo naturalne, i nie mamy najmniejszego zamiaru, a jeszcze mniej powodu i ochoty, do stawania w obronie jej prawowierności; owszem wierzymy w zupełności ks. Gabrylowi, że nauka to ze stanowiska katolickiego błędna. Idzie nam tutaj o coś zupełnie innego, mianowicie o ów rozum emigrantów, rozum, który Mickiewicz, Sło-

wacki, Goszczyński, przystępując do towiańszczyzny, gdzieś »zapodzieli«, — gdzie, tego ks. Gabryl nie może w żaden sposób zrozumieć. Byli przecie — mówi — i na emigracyi »prawdziwi lekarze«, więc poco i naco było się zwracać do znachora? Przedewszystkiem zapomniał ks. Gabryl o tem, że, jeśli się do »prawdziwych lekarzy« nie ma zaufania, to n i e zwracać się do nich każe właśnie — rozum; a czy ów brak zaufania nie był czasem winą »prawdziwych lekarzy« z Grzegorzem XVI na czele? czy owoczesny Kościół katolicki, choćby tylko wobec swego oportunizmu względem rządów, zasługiwał na zaufanie tych, którzy się spodziewali po nim i żądali od niego nadewszystko realizacyi idei sprawiedliwości chrześcijańskiej i wogóle życia c h r z e ś c i j a ń s k i e g o? Powtóre — i to jest rzecz najważniejsza — nie po rozum, nie po n a u k ę, chodzili ludzie do Towiańskiego, lecz poto, aby wstrząsał ich duszami, po to, czego napróżno szukali w »Kościele oficyalnym«; sama n a u k a Towiańskiego była w historyi religijności, powołanej przezeń do życia (jak w początkowej historyi każdej wogóle szczerej i głębokiej religijności) czemś drugorzędnem, czemś niemal dodatkowem, późniejszem: jej istotą, jej główną siłą, jej czarem dla ludzi, był pierwiastek irracyonalny, »ton«: nie w nauce, tylko w osobistości, w duszy i w świętem życiu Towiańskiego (który się też jako *Il Santo* ukazuje

w powieści Fogazzara), tkwi tajemnica wiary w niego. Gdyby nie sam Towiański, gdyby kto inny głosił jego n a u k ę, to, choćby ona nawet była w całości równie wspaniała, jak wspaniała jest jej część moralna, nigdyby Mickiewicz i Słowacki nie ulegli jego czarowi, i, co za tem idzie, nigdyby im nie wyrosły te skrzydła, na których Mickiewicz wzniósł się na wyżyny religii i moralnego życia, a Słowacki nadto jeszcze na wyżyny nowej poezyi. Że też ks. Gabryl nie wziął tego wszystkiego pod uwagę! Formalnie miał prawo zająć się jedynie doktryną Towiańskiego, pisał przecie nie historyę religii, tylko historyę filozofii religii: ale czy wolno bezstronnemu historykowi filozofii religii szukać źródeł doktryny religijnej człowieka o naturze tak głęboko, tak nawskroś religijnej, jak Towiański, jedynie w innych, wcześniejszych doktrynach, jak to czyni ks. Gabryl, a nie przedewszystkiem w jego własnych religijnych przeżyciach i wogóle w jego własnem życiu? I czy wolno tylko na podstawie tej doktryny i jej niezgodności z katolicką nauką dogmatyczną nazywać pogardliwie znachorem jednego z najreligijniejszych i najczystszych ludzi, jakich wydał naród polski, człowieka, który wlewał pociechę w biedne, stęsknione, zrozpaczone serca nieszczęśliwych emigrantów, człowieka wreszcie, dzięki któremu zaczęła się nowa epoka w historyi nie tylko serca, nie najgorszego, ale i rozumu, także

nie najlichszego, Mickiewicza? Nie »bardzo bolesne« to, ale, przeciwnie, bardzo radosne; bo cóż może być radośniejszego od widoku człowieka, który za alfę i omegę życia, za jedyny jego sens i cel, uznawszy — nie tylko sercem i myślą, ale także czynem — religię, pociągał za sobą innych ludzi? I nie »niepojęte to«, że się Mickiewicz i inni szlachetni dali pociągnąć, ale przeciwnie: bardzo zrozumiałe, lecz tylko dla tych, dla których probierzem wartości religii jest nie formalna zgodność jej pierwiastku intellektualnego, skrystalizowanego w martwych prawdach doktryny, z inną doktryną, uznaną za jedyną słuszną, tj. wcale nie jej prawowierność, tylko — bez względu na to, czy jest prawowierną, czy nie, — wartość jej p r a w d ż y w y c h, tj. zdolność do udzielania duszy ludzkiej coraz nowych wstrząśnień moralnych, do coraz nowego ożywiania w niej źródeł miłości chrześcijańskiej, do coraz nowego rozżarzania w niej — naprzekór intellektowi i smutnej, okropnej rzeczywistości — wiary w wartość życia ludzkiego i w jego moralne cele, do coraz nowego pobudzania dobrej woli do budowy Królestwa Bożego na ziemi.

Tak, ale na takiem stanowisku może stanąć ten jedynie, kto »ma serce i patrzy w serce«, kto rozumie, że, ponieważ każdy bez wyjątku dogmat poprzedziło jakieś uczucie religijne, więc do wyjaśnienia uczuć religijnych nie wolno się filozo-

fowi posługiwać żadnymi dogmatami, a cóż dopiero używać ich, jako kryteryum wartości uczuć religijnych. Bezstronną historyę filozofii religii może napisać jedynie ten, kto posiada cnotę, którą tak ukochał Kopernik, tj. jedynie ten, kto jest *animo liber*, i ten, kto tę cnotę w innych kocha i szanuje. Tymczasem na dziele ks. Gabryla możnaby śmiało położyć, jako motto, te słowa z *Króla Ducha:*

A wolnych w Bogu ma za dyabła ludzi.

II. „Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa" Zdziechowskiego

»Czytając *Dumania* Gołuchowskiego — mówi ks. Gabryl — po Trentowskiego *Vorstudien* lub *Chowannie*, ma się mimowolnie to wrażenie, że po męczącej podróży wśród oślepiających piasków Sahary naraz stanęło się w pięknej, miłej, zewsząd zacienionej, oazie przy ożywczem źródełku«.

Niechaj wolno będzie powiedzieć otwarcie, że (o ile się naturalnie godzi ufać własnemu doświadczeniu) takiego właśnie wrażenia dozna ten, kto po przeczytaniu *Polskiej filozofii religijnej XIX wieku* ks. Gabryla zacznie czytać *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* Zdziechowskiego. A tłomaczy się to wcale nie tem jedynie, że prof. Zdziechowski posiada talent pisarski, którego ks. Gabryl nie miał, ale nadewszystko odmiennym, bardzo odmiennym, sto-

sunkiem dwóch różnych pisarzów i dwóch różnych ludzi do przedmiotu badań.

Ks. Gabryl, jak widzieliśmy, rozpatruje w swej książce religię i jej filozofię ze strony, jeśli nie wyłącznie, to nadewszystko rozumowej, za główny probierz jej wartości poczytując zgodność jej nauki z dogmatyką katolicką. Zdziechowski tymczasem rozpatruje religię i jej filozofię ze strony, jeżeli nie wyłącznie, to nadewszystko moralnej, za główny probierz jej wartości poczytując jej dobroczynny wpływ na duszę ludzką; i takie właśnie stanowisko — narówni z szerokością umysłu — pozwoliło mu uznawać istotne wartości religijne tam nawet, gdzie o prawowierności katolickiej mowy niema.

Ale nie dosyć na tem. I uczuciowy stosunek do religii i jej filozofii jest inny u ks. Gabryla, a inny u Zdziechowskiego, co też musiało wycisnąć bardzo wyraźne piętno na obu książkach. Ks. Gabryl bada zjawiska religijne i filozofię religii formalnie i szablonowo, poprzestając na rozumowej analizie różnych poglądów i na sądzeniu ich wiadomą już miarą, — uznaną wprawdzie i dobrowolnie przyjętą przez własny intellekt, ale będącą pomimo to miarą, narzuconą z zewnątrz; dlatego też właśnie z jego książki wieje taki przykry chłód, taka jakaś obojętność wobec filozofii tego zjawiska duszy ludzkiej, które przecie on sam uznawał z pewnością za alfę i omegę życia. Co za

porównanie z książką Zdziechowskiego! Autor, biorąc religię przedewszystkiem ze strony moralnej, mówi o niej, nie tyle jako o doktrynie, czy systemie filozoficznym, ile przedewszystkiem jako o czemś przeżytem, jako o stanie duszy; nie poprzestaje na rozumowej analizie nauki religijnej, rozumiejąc bowiem, że istotę moralną religii stanowi nie system prawd martwych, tylko prawdy żywe, mierzy jej wartość — własnem sercem, własnemi, obfitemi i głębokiemi, przeżyciami religijnemi. Duch katolicki książki Zdziechowskiego, albo raczej jego własne przekonanie, że ten duch jest katolicki, i jego własne pragnienie, żeby katolickim był, — ma swoje źródło nie w sądzeniu poglądów religijnych miarą nauki dogmatycznej, tylko we własnem uczuciu, mianowicie w niezmiernie gorącem przywiązaniu do Kościoła katolickiego, w głębokiem przeświadczeniu o boskości jego początku i o świętości jego powołania. Dodajmy do tego jeszcze bardzo żywy temperament tego pisarza, jego już nie tylko religijność, ale wogóle uczuciowość, jego szlachetny idealizm w poglądzie na świat, nie mający nic wspólnego z tanim optymizmem, i wreszcie jego szeroki umysł, wolny od wszelkiego sekciarstwa, czy zaślepienia, a zrozumiemy, jak piękną książkę musiał napisać o przedmiocie, od dawna umiłowanym i przez długie lata badanym; zrozumiemy, że z tej książki nie może wiać chłód, że musiało ją nawskroś prze-

niknąć nie tylko uznanie przez intellekt, ale i odczucie przez serce, świętości religii. I śmiało można powiedzieć, że, chociaż obydwie książki mówią o literaturze religijnej, tylko jedna z nich, Zdziechowskiego, nie ks. Gabryla, sama należy do literatury religijnej, i to, kto wie, może, w większym stopniu, niż do naukowej.

Myśl napisania książki, któraby dała czytelnikowi polskiemu poznać i pozwoliła mu ukochać owoce pracy głębokich umysłów i szlachetnych serc europejskich XIX wieku w zakresie religii, — dawno już, jak wolno mniemać, tkwiła w umyśle autora; zagadnienia religijne zawsze pociągały go najwięcej ze wszystkich, co też się wyraźnie odbiło na wszystkich niemal jego dawniejszych pismach i co im nadało bardzo swoistą barwę. A polega ta swoistość na tem, że w analizie czy to poszczególnego utworu, czy całokształtu działalności pisarza, na pierwszy plan wysuwa się zawsze, mniej lub więcej wyraźnie, mniej lub więcej bezpośrednio, świadomie, czy nie świadomie, zagadnienie, jaką wartość dla życia, mianowicie wartość religijno-moralną, ma dzieło sztuki czy myśli: cechy tej dopatrzeć się można już w dwutomowej monografii p. t. *Byron i jego wiek*, a potem w *Szkicach literackich*, tem bardziej w *Mesyanistach i słowianofilach*, a zupełnie już wyraźnie w książce *U opoki mesyanizmu* i w *Wizyi Krasińskiego*. Krótka zaś, lecz świetna, niezmiernie obfita

w myśli, odznaczająca się niezwykłą, jak na nasze stosunki i na nasz charakter, odwagą cywilną, broszura p. t. *Pestis perniciosissima, rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej* (1905), jest już jakby zapowiedzią książki, o której mówimy, zawiera w sobie bowiem te same główne myśli, co ona: to samo głębokie przeświadczenie, że istotę religii stanowi jej strona irracyonalna, moralna, nie zaś intellektualna, i, co za tem idzie, ten sam protest przeciwko jej racyonalizowaniu i suchemu dogmatyzmowi; ten sam postulat wolności sumienia; ta sama cześć dla ideału chrześcijańskiego miłości; to samo gorące przywiązanie do Kościoła katolickiego, nie wykluczające wszakże jasnej świadomości jego współczesnych stron ujemnych.

W szczegółowe streszczenie książki Zdziechowskiego zapuszczać się nie będziemy. Aby dać ogólne pojęcie o jej treści tym, którzy jej nie czytali jeszcze, wystarczy nadmienić, że jej pierwszą tezę, historyczną, możnaby ująć w sposób następujący.

Po epoce racyonalizmu, epoce »oświecenia«, której potrzeby religijne były minimalne, która też nie rozumiała, a przedewszystkiem nie odczuwała, co to jest prawdziwa religia, przyszła epoka inna, zainaugurowna już w XVIII w. przez Kanta, jako autora *Krytyki praktycznego rozumu*, epoka, której rozkwit przypada dopiero na wiek XIX, i w której religia stawała się coraz to silniejszą potrzebą duchową ludzkości, w której też odrodziła

się — w najszlachetniejszych sercach wieku. Olbrzymią rolę w tem wielkiem dziele odrodzenia religii odegrały dwa prądy myśli europejskiej i wogóle ducha europejskiego XIX stulecia, pesymizm i romantyzm. Pesymizm, który zrazu odwodził od Boga, wreszcie doprowadził do Niego: »Pesymistyczna świadomość, — mówi autor — że świat w złem leży, wzywa do modlitwy i pogłębia jej moc, aż sama, pokonana przez nią, przeistacza się w podstawę, na której wyrasta optymizm afirmacyi Boga, opartej na bezpośredniem doświadczeniu, zdobytem w walce ze złem«. Co zaś do romantyzmu, to przecie istotę i nieśmiertelną zasługę tego wielkiego prądu stanowi walka o uznanie wartości życiowej irracyonalnych pierwiastków duszy ludzkiej, walka o ich niezaprzeczone prawo do udziału w budowie życia, prawo, którego racyonalizm albo świadomie nie uznawał, albo które nieświadomie zapoznawał; śmiało powiedzieć można, że, gdyby nawet romantyzm bezpośrednio nie podjął z biegiem czasu problematów religijnych, to i tak, już przez to jedno, że wyzwalał pierwiastki irracyonalne z pod despotycznej supremacyi rozumu, oddając im nawet czasem berło królewskie w życiu, walczył *eo ipso* o religię i wskrzeszał ją z tego grobu, w jakim ją zamknęło, a przynajmniej zamykało, oświecenie. Otóż na gruncie, przygotowanym, użyźnionym i zasianym przez romantyzm i pesymizm, wze-

szła, rozkwitła i dojrzała wspaniała myśl religijna XIX wieku, z której wybitnymi przedstawicielami aútor obznajmia czytelnika. A przedstawicielami tymi są: w części pierwszej książki *(Geneza pesymizmu)* — Kant, Fichte, Fryderyk Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Schelling (w pierwszym okresie swojej twórczości), Hegel, Schopenhauer; w drugiej *(O duszy świata i jej upadku)*, poprzedzonej wyjaśnieniem poglądów św. Augustyna na zło, — Schelling (w drugim okresie), Secrétan i Sołowjew; w trzeciej *(Przez pesymizm do chrześcijaństwa)* — Wagner, Tołstoj i Eucken; w czwartej *(Nowe prądy myśli katolickiej)* — Newman, Ollé Laprune, Blondel, Laberthonnière, Tyrrell; w zakończeniu, będącem syntezą całego dzieła, znalazło się miejsce na Towiańskiego.

Mniemamy, że samo już przytoczenie nazwisk tych przedstawicieli myśli religijnej, o których mówi w swej książce Zdziechowski, będzie bardzo wymowne, zwłaszcza, jeśli dodamy, że autor każdemu z nich — nie z równą sympatyą (której utaić nie pozwala mu ani jego żywy temperament, ani jego uczciwość), ale z równą bezstronnością, przyznaje taką lub inną zasługę w wielkiem dziele budowy kultury religijnej; ale bo też znamienną i piękną cechą umysłowości i religijności autora jest, że, mówiąc słowami Towiańskiego, »szuka Kościoła wszędzie, gdzie on jest, pod jakąbądź formą i nazwą żyje i objawia się«.

Więc np. Kant zdaniem Zdziechowskiego, »wywodząc religię z głębin świadomości moralnej, określając ją, jako uznanie powinności, za przykazanie boże, czyniąc ją najwyższym wykwitem cnoty, utorował drogę temu pogłębieniu, rozszerzeniu i wzmocnieniu uczucia religijnego, które się dokonywać zaczyna teraz, gdy ewolucya myśli wezwała tych wszystkich, którzy w religii najcenniejszą skarbnicę życia duchowego uznają, do przeniesienia jej z mniej więcej kruchych rozumowych podstaw do głębin sumienia; w tem znaczeniu filozofia Kanta jest odmładzającą krynicą: wobec zewsząd wywieranych napaści przeciw afirmacyi wyższego, pozafenomenalnego świata, która stanowi ostoję i dostojeństwo nasze, znajdujemy w niej moc do odpierania ich i do niesienia ludziom dobrej nowiny«; Schopenhauer »stworzył filozofię, która powołaną była, choć sam jej twórca wiedzieć o tem i myśleć nie chciał, do skierowania myśli napowrót ku Chrystusowi i do pogłębienia filozofii chrześcijańskiej«; a jego »głębokie wniknięcie w bezdenne głębie cierpienia i... wydobycie z nich nowego poglądu na świat i na życie... można porównać z otwarciem okna, dzięki czemu stęchlizna domu przeczyszcza się świeżym prądem powietrza«; Tołstoj, który kazał szukać dowodu istnienia Boga nie w rozumie, tylko w sercu, był przez to zwiastunem kierunku, »który, zaznaczając się coraz silniej we współcze-

snej myśli katolickiej, jest reakcyą przeciw scholastyce, przeciw intellektualistycznemu traktowaniu zagadnień najgłębszych, tych, co sięgają poza powierzchnię zjawisk«; »bez końca spierać się można z Tołstojem, jako filozofem, teologiem i egzegetą,... ale nie wolno mierzyć się z nim, jako moralistą; cnoty, które on głosi, są to najwyższe wykwity chrześcijaństwa«; »nie znamy pisarza, którvby tak odczuł obrzydliwość grzechu i z taką energią głosił absolutny charakter prawa bożego, prawa miłości«.

Lecz — zapyta może kto — cóż nadzwyczajnego w przytoczonych sądach (których możnaby dużo jeszcze więcej przytoczyć)? Przecie, zdawałoby się, to jasne, jak słońce, że Kant odegrał ogromną, a dobroczynną rolę w historyi religijności, że filozofia Euckena (póki jej nie znieprawiła wojna) w niejednej duszy pogłębiła i uszlachetniła uczucia religijne, że *Zmartwychwstanie* czy *Myśli o Bogu* Tołstoja były, są i niewątpliwie długo jeszcze będą ożywczem źródłem najszlachetniejszych uczuć nie tylko estetycznych, ale także religijno-moralnych, itd. Otóż to właśnie, że nie dla wszystkich jest to rzeczą jasną, jak słońce: bardzo wielu, u nas przynajmniej, poczytuje niejednego z tych myślicieli i moralistów, których zasługi około rozbudzenia religijności w spragnionych jej duszach ludzkich tak przekonywająco i pięknie wyjaśnił Zdziechowski, za

szkodników, za niszczycieli religijności i moralności. Czegóż to po śmierci Tołstoja nie wypisywał o nim krakowski *Przegląd Polski*, albo czegóż to o Kancie i Euckenie nie wypisywał jezuicki *Przegląd powszechny*? Przecie — mówi się i pisze u nas — to heretycy, więc nie może i nie powinno być mowy o ich dobroczynnym wpływie na uczucia religijne, przynajmniej o wpływie bezpośrednim; bo dobroczynny wpływ pośredni przyznaje się im łaskawie, ze względu że pobudzają myślicieli i moralistów prawowiernych do obrony zagrożonej prawowierności. Otóż Zdziechowski nie podziela naturalnie tego ciasnego poglądu, rozumie bowiem doskonale i odczuwa głęboko tę prawdę, — która stanowi drugą zasadniczą tezę jego dzieła, tezę filozoficzną, — że »każdy powiew, z dobrej myśli poczęty, przeczyszczając atmosferę, przynosi swój owoc«, że każdy, bez względu już nie tylko na swoje przekonania filozoficzne, ale i na swoje wyznanie, a nawet na brak oficyalnego wyznania, — że każdy bez wyjątku, kto duszom ludzkim umie udzielać wstrząśnień religijno-moralnych, jest dobroczyńcą ludzkości, jest budownikiem kultury moralnej i religijnej, a zatem budownikiem Królestwa Bożego na ziemi. Tę zaś prawdę, raz jeszcze, Zdziechowski nie tylko rozumie, ale i odczuwa, ona jest bowiem nie tylko jego poglądem, ale i przeżyciem uczuciowem: pi-

sma Schopenhauera, czy Tołstoja, Schelinga, czy Wagnera, pobudzając go do rozmyślań o zagadnieniach religijnych, były dla jego duszy także i źródłem uczuć religijnych. Otóż jego książka jest w znacznej mierze owocem tych jego własnych uczuć, a nie samych rozmyślań. I to nowy powód, dla którego wolno ją zaliczyć do literatury religijnej.

Najsilniej uwydatnia się ten charakter książki w jej części czwartej, poświęconej nowym prądom myśli katolickiej, oraz w jej zakończeniu. Widać tutaj na każdym kroku, czem jest dla serca Zdziechowskiego Kościół katolicki, jak gorąco i szczerze jest doń przywiązany. Lecz ta miłość nie zamyka mu oczu na jego strony ujemne, z których jasno zdaje sobie sprawę, których też, jako pisarz wyjątkowo uczciwy, nie cierpiący uprawianej przez naszych konserwatystów (zwłaszcza tam, gdzie idzie o Kościół) strusiej polityki, bynajmniej przed czytelnikami nie ukrywa. Najbardziej razi go i martwi w dzisiejszym Kościele przewaga kierunku racyonalistycznego, dogmatycznego, nad moralnym. »Nikt oczywiście, żaden, nawet najfanatyczniejszy, teolog nie odważyłby się twierdzić, że Objawienie stoi tylko na rozumowym gruncie; ale wraz z uznaniem, że stoi na silnym rozumowym gruncie, rodzi się dążność do racyonalizowania religii i do zapoznawania moralnego czynnika wiary, który nie bez odcienia pogardy

nazywają sercem i traktują, jako objaw sentymentalizmu; zracyonalizowana zaś religia, zamiast pobudzać do wyższego życia, staje się raczej narzędziem do wysuszania serc i umysłów i wbrew woli tych, co jej nauczają, nie ożywia, lecz zabija wiarę«. Skutkiem zracyonalizowania religii jest także »niebezpieczna dla wiary, a tak głęboko zakorzeniona zarówno u teologów, jak wierzących prostaczków, skłonność do wyobrażania Boga w postaci monarchy, wydającego z góry rozkazy poddanym swoim; z tem zaś najściślej się łączy powszechnie, a słusznie, zarzucana katolicyzmowi biurokratyzacya Kościoła podług wzoru absolutystycznie rządzonego państwa, w którem papież jest samowładnym despotą, księża — urzędnikami jego, a świeccy — poddanymi bez prawa głosu«. »Jeśli Kościół — tak uczy św. Ignacy Lojola — zawyrokuje, że to, co ja widzę, jako białe, jest czarne, powinienem uwierzyć, że jest czarne«. Przeciwko tej potwornej, depcącej godność moralną człowieka, zasadzie energicznie protestuje Zdziechowski, upominając się o prawo głosu dla »poddanych papieża«, a to w imię etyki autonomicznej, tj. jedynej prawdziwej, w imię najświętszych praw sumienia. »W duchu ślepego posłuszeństwa — pisze — i absolutnego zaparcia się nie tylko woli swojej, ale i myśli, urabiano sumienia

katolików, szczególnie od wieku XVI, z obawy przed zarazkiem wolnomyślności, który reformacya wszędzie zaszczepiła; marzenia Loyolów i Bellarminów, zwłaszcza w zakresie stosunku członków Kościoła do papieża, można dziś uważać za ziszczone, — i niema czego się dziwić zabójczo złośliwym słowom Loisyego, któremi ten niezrównany ironista skarykaturował pojęcie przeciętnego katolika o prawdzie: »*La verité c'est ce que pense le pape*«. Nawiasem mówiąc, nie wspomniał Zdziechowski o tem, że Loisy powtórzył tu tylko przekazaną przez Lutra i Erazma z Roterdamu historyjkę o pewnym węglarzu, który na pytanie, w co wierzy, odpowiedział: »W co Kościół święty wierzy«, i który nie umiał powiedzieć, w co Kościół święty wierzy.

W ścisłym związku z protestem przeciwko racyonalizowaniu religii i bezwzględnemu autorytaryzmowi, protestuje Zdziechowski i przeciwko owym rozumowym apologiom wiary, rozumiejąc ich zarówno bezsilność i bezowocność, jak czasem nawet szkodliwość, podzielając w zupełności pogląd Newmana, że »chcieć narzucać ludziom wiarę z pomocą argumentów jest takąż samą niedorzecznością, jak ją narzucać z pomocą tortur«; nie ci, którym się zdaje, że dogmatyka katolicka jest *philosophia perennis*, i że, kto ją poznał, ten posiadł tajemnice Boskie, powinni być obrońcami wiary, ale »ludzie święci albo dążący siłami wszystkiemi

do uświątobliwienia siebie«. Jedna to z ulubionych myśli Mickiewicza w *Prelekcyach Paryskich*. »Niezmienną — pisze autor — musi być Prawda, której stróżem jest Kościół, lecz ci, co uczą nas o tem, zbyt często z niezmienności robią nieruchomość i martwość; zapominają, że święty Piotr, gdyby się zjawił wśród nas takim, jakim był, gdy ze świata tego schodził, to niezawodnie zabłąkałby się w labiryntach dzisiejszej teologii dogmatycznej i nie zdałby egzaminu już nie tylko z dogmatyki, ale nawet z katechizmu«.

Świadomość tych wszystkich i innych jeszcze stron ujemnych dzisiejszego Kościoła katolickiego z jednej strony, a z drugiej głębokie przywiązanie ku niemu i poczucie swej niczem niezachwianej przynależności do niego, tłomaczy nam dostatecznie, dlaczego Zdziechowski z takiem upodobaniem, z takim nawet zapałem, nakreślił obraz działalności i nauki kardynała Newmana, Ollé-Lapruna, Blondela, Laberthonnièra i Tyrrella, jako tych, co w myśl katolicką XIX wieku wnosili nowe życie. Przecie Newman obok wielu innych swych zasług położył tę, może największą, że protestował przeciwko bezwzględnemu autorytaryzmowi, w myśl swej przepięknej zasady, że »sumienie jest wiekuistym wikaryuszem Chrystusa, prorokiem, który nam prawdę objawia, królem, który nam rozkazy wydaje, kapłanem, który albo klątwę na nas rzuca, albo nas błogosławi«; »filozofia

Ollé-Lapruna z jednej strony wprowadzała myśl katolicką w nowe dziedziny i zbliżała ją z duchem wieku, przenosząc punkt ciężkości ze strony racyonalnej do moralnej strony religii, z drugiej zaś wywoływała w Kościele zwrot ku tolerancyi, budziła w nim ducha miłości, wzywała do pracy misyjnej wśród niewierzącego ogółu, pracy, natchnionej miłością i umiejącej ziarna prawdy wynajdywać pod powłoką przeciwnych Kościołowi dążeń«; Blondel wyznawał i krzewił pogląd, że »wiarę nie z zewnątrz wnosić należy w duszę, lecz przeciwnie najgłębsze wnętrze duszy brać trzeba za punkt wyjścia, aby potem przedmiot wiary zewnątrz siebie odszukać«; Laberthonnière rozumiał, że »obrońcy Kościoła, przedstawiając prawdę albo historycznie, jako szereg faktów sprawdzonych, albo dyalektycznie, jako szereg twierdzeń, powiązanych z sobą żelaznym łańcuchem logiki, pozostawiają na uboczu to, co najważniejsze, tj. stosunek prawdy do życia; w ten sposób przekształcają oni prawdę w system wykończony, określony, ale martwy«; Tyrrell, którego cała twórczość »jednem wielkiem, modlitewnem, mistycznem uniesieniem promieniała«, który »połączył w osobie swojej żarliwość apostoła z głębokością myśliciela«, »umiał wlać pierwiastki... ducha nowego, w którym idee wolności i autorytetu szukały harmonijnej jedności z sobą, w taką for-

mę, jakiej nie umieli mu nadać Towiański i jego następcy«.

Z tego jednak, że nie umieli, nie wynika bynajmniej, aby nie położyli około pogłębienia i odnowienia ducha religijnego XIX wieku wielkich zasług. Stwierdza je wymownie i, jak zawsze, z głębokiem przekonaniem Zdziechowski. On nie poczytuje Towiańskiego za znachora; odmawia mu wprawdzie, i bardzo słusznie, nie tylko umysłu filozoficznego, ale wogóle szerszej i głębszej kultury umysłowej, niemniej przeto nazywa go wręcz człowiekiem opatrznościowym, zwiastunem »drugiej, wyższej epoki chrześcijaństwa«, w której przywrócona będzie zachwiana równowaga pomiędzy autorytetem w sprawach religii a wolnością sumienia, w której przestaną uchodzić za cnotę bezmyślność i ślepe posłuszeństwo.

Jeżeli dobrze zważyć tę właśnie zasługę Towiańskiego, jeżeli się zastanowić nad tem, że człowiek ten, przy całem swojem przywiązaniu do Kościoła, uczył jednak, że »człowiek każdy ma nie tylko prawo, i ale obowiązek, zachowania wolności swojej, wolności spełniania woli bożej czyli prawa Chrystusowego, które jest prawem Kościoła, założonego przez Jezusa Chrystusa«, że »wolność człowieka niezależną jest od władz, skoro czyni on to, co mu rozkazał Bóg, który jest najwyższą władzą«, że »tylko grzech własny człowieka, nie

zaś obca czyjaś wola, może go z Kościoła wykluczyć«, — to trzeba będzie przyznać słuszność poglądowi, który zresztą nie pierwszy Zdziechowski wypowiedział (²), że Towiański jest poprzednikiem, jeżeli nie twórcą, modernizmu. Bo »jeśli wejrzeć — jak mówi Zdziechowski — w głąb modernizmu, przekonamy się, że pomimo różnic nie w samych tylko odcieniach, lecz nawet w rzeczach zasadniczych, wspólnym celem wszystkich jego strumieni nie jest wprowadzenie i utrwalenie w Kościele tej lub owej filozofii, tego lub owego poglądu na źródła i początek *Pentateuchu*, ale przywrócenie naruszonej równowagi między autorytetem a wolnością; ponieważ zaś autorytaryzm, wypływając z antropomorfizacyi Boga, jako monarchy, który papieżowi oddał władzę nad światem, jest owocem przewagi rozumowego pierwiastku w religii, więc nowoczesnym kierunkom w Kościele... chodzi nie o reformę Kościoła, nie o burzenie starych podstaw, a szukanie nowych, ale o rzecz nierównie skromniejszą, bo tylko o zmiany w układzie podstaw filozoficznych nauki kościelnej przez wysunięcie i wzmocnienie ich strony moralnej, niesłusznie dotąd lekceważonej, kosztem tych pierwiastków, które miały się złożyć do utworzenia mocnych posad rozumowych«.

W roku 1907 Kościół, jak wiadomo, potępił modernizm w encyklice *Pascendi gregis*, uznając go za stek najniedorzeczniejszych bredni i najgor-

szych herezyj, a jego twórców i wyznawców za ludzi przewrotnych, opętanych grzeszną ciekawością i pychą. Nie wydać swego sądu o tej encyklice Zdziechowski nie mógł choćby już przez to jedno, że się tak szczegółowo i z tak bardzo widoczną sympatyą zajął ekskomunikowanym przez Kościół Tyrrellem. Otóż przyznaje autor, że Pius X, wydając encyklikę, poszedł za głosem sumienia, które mu kazało ratować wiarę, istotnie zagrożoną przez tych z pośród modernistów, którzy, szukając teoretycznej podstawy dla oddania pierwszeństwa własnemu sumieniu nad autorytetem nieomylnego papieża, znaleźli ją wprawdzie w Bogu, mieszkającym w duszy ludzkiej, ale pozbawili go zupełnie — na rzecz tej immanencyi — bytu transcendentalnego. »Powinnością przeto głowy Kościoła — mówi Zdziechowski — było ostrzedz wiernych«; »ale — dodaje — zamiast ostrzeżenia ogłoszono namiętne potępienie modernizmu«. Encyklika — mówi dalej — »nie miała w sobie nic z tego ducha miłości, który pierwszą tegoż papieża encyklikę cechował; formą swoją przypominała raczej gwałtowną, w uniesieniu gniewu pisaną, rozprawę polemiczną; ze stanowiska: albo wszystko, albo nic, albo Chrystus, albo dyabel, albo klerykalizm, albo ateizm, — rzucała ona gromy na wszystkie strony, wierząc w jakiś wyimaginowany spisek w Kościele i spychając w jedną kupę ludzi najsprzeczniejszych

dążności, z jednej strony takich, co katolikami byli chyba tylko z imienia... z drugiej — najoddańszych Kościołowi idealistów, którzy, jak Fogazzaro, mieli odwagę widzieć na nim skazy i marzyć o naprawie, dodając, że, aby dzieła tego dokonać, trzeba wprzódy być świętym; w końcu dla stłumienia owych, niby to spiskowych, prądów, encyklika zalecała cały system represyjny, na szpiegostwie i donosicielstwie oparty«.

Czy z tego wszystkiego wynika, żeby Zdziechowski był sam modernistą? On sam poczytuje się za »najoddańszego Kościołowi idealistę«, który jednak, nie podzielając stanowiska: »albo wszystko, albo nic« i będąc zawsze wierny swej zasadzie, że »każdy powiew, z dobrej myśli poczęty, przeczyszczając atmosferę, przynosi owoce«, -- wierzy święcie, że »i powiew, który zrodziły marzenia o naprawie Kościoła i o jego apostolstwie w świecie, nie przejdzie bez śladu«, i który rozumie, że były, są i będą nauki, pisma, czyny, w których jest nie »albo Chrystus, albo dyabeł«, ale i Chrystus, i dyabeł, w których obok nieprawdy jest prawda, obok plew — ziarna. Nie, za modernistę nie poczytuje się Zdziechowski!

Innego jednak zdania jest fachowy teolog, ks. Sieniatycki, który w obszernej rozprawie p. t. *Modernizm w książce polskiej* ([3]) orzekł, że jej autor stoi »niestety« »zupełnie po stronie modernizmu«. Daleko ostrożniejszy sąd wydał inny

teolog, ks. Woroniecki (4). Zarzucił wprawdzie autorowi, że nie zna należycie nauki katolickiej, że po całem jego dziele »rozeszło się *virus kantianum*« (!!), że »nie potrafi odczuć całego faryzeizmu« (!!) »tołstojowskiej moralności«, itd.: ale, co do modernizmu, nie poważył się zarzucić go autorowi, a to z uwagi, że, ponieważ, jak mówi, »od ogłoszenia encykliki *Pascendi* modernizm jest formalną herezyą, napiętnować więc kogoś nazwą modernisty jestto swoją powagą wykluczać go z Kościoła, poza którym niema zbawienia dla tych, którzy świadomie się odeń odłączają, a to przekracza kompetencyę poszczególnych wiernych«. Wobec tego skromnie tylko zwraca ks. Woroniecki uwagę biskupów na dzieło Zdziechowskiego w nadziei, że oni to, »jeśli uznają za stosowne, powiedzą nam, co o doktrynie w jego dziele zawartej, sądzić należy, a także, jak zapatrywać się na te tak częste u niego dowody zupełnego braku uległości dla nauczycielskiej powagi Kościoła, jak również na brak należnego szacunku dla władzy duchownej«.

Zresztą, czy książka *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* jest książką prawowierną, czy heretycką, czy jej autor jest biegły, czy niebiegły w nauce katolickiej, czy jest, czy nie jest modernistą, — o tem wszystkiem piszący te słowa nie ma najmniejszego prawa zabierać głosu, ani też najmniejszej ochoty łamać sobie nad tem

głowy, tem bardziej, że mu to zupełnie wszystko jedno. Ma jednak prawo myśleć i powiedzieć, że książka to tak szlachetna i uczciwa, tak nawskróś przeniknięta duchem religijnym i miłością ideałów chrześcijańskich, że znajdzie niezawodnie żywy oddźwięk w sercu każdego, kto za punkt ciężkości religii uważa jej stronę nie dogmatyczną, tylko moralno-uczuciową, i kto poczytuje religię za słońce, około którego obracać się powinno całe życie ludzkie.

PRZYPISKI

([1]) Poczet myślicieli, których uwzględnił ks. Gabryl, przedstawia się, jak następuje: I. Szaniawski, Jaroński, Wroński, Bukaty. — II. Kremer, Trentowski, Chwalibóg, Cieszkowski, Majorkiewicz, Sulicki. — III. Bochwic, Gołuchowski. — IV. Jakubowicz, Żochowski, Kozłowski, Ziemięcka, Serwatowski. — V. Surowiecki, Trzciński, Chołoniewski, Hołowiński, Semeneńko, Pawlicki, Morawski, Dębicki. — VI. Towiański, Lutosławski.

([2]) Ob. artykuł *Alcuni precursori del modernismo* w czasopiśmie rzymskiem *Civiltà Cattolica* z dnia 20 kwietnia r. 1912 (cytowany w broszurze ks. P. Smolikowskiego: *Przesłaniec modernizmu. Andrzej Towiański*, Częstochowa, 1912).

([3]) *Przegląd Powszechny*, 1916

([4]) *Z powodu ostatniego dzieła profesora Zdziechowskiego,* odbitka z *Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego*, Lwów, 1916. Na str. 12 autor zapewnia czytelnika, że pisze »ten artykuł bez żadnych« (wyraźnie: »bez żadnych«) »pomocniczych środków naukowych«; to mu jednak nie przeszkadza do obfitego przytaczania tytułów dzieł ś. Tomasza z Akwinu, Paulsena, Chwolsona, Deniflego, Rousselota, Bainvela, Gilleta, Mortiera i innych; czasem wymienia autor

miejsce wydania tego lub owego dzieła, nazwisko nakładcy, a nawet stronice, na które się powołuje. Ponieważ zaś z jednej strony niema żadnej podstawy, aby nie wierzyć autorowi, że pisał »ten artykuł bez żadnych pomocniczych środków naukowych«, a z drugiej strony dosyć trudno przypuścić, żeby posiadał tak już fenomenalną pamięć, aby pamiętać dokładnie nie tylko tytuły przeczytanych dzieł naukowych, ale także miejsca ich wydania, nazwiska ich nakładców i stronice, — stąd wniosek oczywisty, że te dzieła, na które się autor tak dokładnie powołuje, nie są dziełami naukowemi, i że, co za tem idzie, artykuł, jako napisany przy pomocy tych dzieł, także nic ma nic wspólnego z nauką, — wbrew zamiarowi autora, który, jak czytamy na str. 3, zamierzył sobie »zbadać, czy praca prof. Z. odpowiada wymaganiom metody naukowej, czy opiera się na dostatecznej znajomości przedmiotu, któremu jest poświęconą, i zagadnień, które roztrząsa«.

NOTATKA BIBLIOGRAFICZNA

Powyższe studya i szkice były drukowane po czasopismach.

Charakterystyka romantyzmu — w miesięczniku krakowskim *Rok polski* 1917, nr. 2 i 3.

Czem był Wirgiliusz dla Polaków po utracie niepodległości? — w dzienniku krakowskim *Głos narodu* 1915, i w odbitce, Kraków 1915.

Pieśń wygnańca — w tygodniku warszawskim *Myśl polska* 1907, nr. 34.

Mowa Brodzińskiego „O narodowości Polaków" na tle współczesnej ideologii patryotycznej — w *Roczniku Towarzystwa naukowego warszawskiego* 1914, i w odbitce, Warszawa 1915.

Źródła klasyczne dwóch utworów romantycznych — w *Sprawozdaniach Towarzystwa naukowego warszawskiego* (Wydział językoznawstwa i literatury) 1914, zeszyt 7, i w odbitce, Warszawa 1916.

Odczyt o Mickiewiczu — w kwartalniku lwowskim *Pamiętnik literacki* 1917, zeszyt 1 i 2.

Mickiewicz a Puszkin — w tygodniku warszawskim *Myśl polska* 1906, nr. 25.

Sądy estetyka niemieckiego o Mickiewiczu — w warszawskim *Tygodniku illustrowanym* 1909, nr. 34.

„Resurrecturis" i „Psalm dobrej woli" — w miesięczniku warszawskim *Sfinks* 1912, nr. 5 i 6.

Skarga skrzywdzonego poety — w warszawskiej księdze zbiorowej *Na powodzian* 1904.

Dwie książki polskie o zagadnieniach religijnych — w tygodniku warszawskim *Prawda* 1915, nr. 1—6.

Prawie wszystkie te prace ukazują się obecnie ze zmianami i uzupełnieniami.

•●•

SPIS NAZWISK

Chrzanowski, Ignacy
Z epoki romantyzmu